

III Hermeneutischer Zugang: Das Konzept der *epistemic injustice*

Unter dem Titel „Epistemic Injustice“ veröffentlichte die US-amerikanische Philosophin Miranda Fricker 2007 ein Buch, mit dem sie auf das Unrecht hinwies, dass Personen widerfährt, wenn sie aufgrund von Vorurteilen nicht als vollwertige Wissenssubjekte („subjects of knowledge“) anerkannt werden.¹ Da diese Ungerechtigkeit zu einer Beeinträchtigung alltäglicher Wissenspraktiken führt, wie der Deutung eigener Erfahrung und der Wissensvermittlung, spricht Fricker von *epistemic injustice* (von griech. *epistémē* = Wissen, Erkenntnis). Die Fallbeispiele, die Fricker in „Epistemic Injustice“ schildert, erinnern stark an die negativen Erfahrungen, die viele Betroffene machen, wenn sie über ihre Missbrauchserfahrungen sprechen.² Auch in den Berichten erwachsener Frauen, die Missbrauch in der Kirche erfahren haben, stellen sie ein wiederkehrendes Muster, ein *hiding pattern*, dar, das dazu führt, dass eine Anerkennung des Unrechts ausbleibt (vgl. II.4.5.3 –II.4.5.5).³ *Epistemic injustice* ereignet sich dabei nicht nur in konkreten epistemischen Prozessen der Wissensbildung oder -kommunikation, sondern schlägt sich etwa auch in der Art und Weise nieder, wie Dritte über die Missbrauchsfälle sprechen – oder schreiben. So ist davon auszugehen, dass auch die historischen Quellen, die im Rahmen der Fallstudie untersucht werden, durch epistemische Ungerechtigkeiten gekennzeichnet sind. Sie dokumentieren entsprechende Erfahrungen, können aber auch durch die Auswahl der Inhalte und in der Art und Weise, wie die Vorfälle dargestellt werden, selbst *epistemic injustice* produzieren. Frickers Konzept kann nun herangezogen werden,

1 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*; 2023 auf Deutsch erschienen als: FRICKER, *Epistemische Ungerechtigkeit*. Die Ausführungen im Folgenden beziehen sich auf den englischen Originaltext.

2 Vgl. BEHRENSSEN, *Aufarbeitung*; HÜRTE, *Epistemic Injustice*; KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, *Epistemische Ungerechtigkeit*.

3 Vgl. HASLBECK/HÜRTE/LEIMGRUBER, *Missbrauchsmuster*.

um Fälle von *epistemic injustice* in den Quellen zu identifizieren. Das Anliegen der vorliegenden Arbeit geht jedoch darüber hinaus, indem sie die Bedingungen und Faktoren ergründet, die zu Erfahrungen epistemischer Ungerechtigkeit führen und nach Räumen des Widerstands sucht, in denen der Missbrauch trotz dieser Umstände anerkannt wurde. Frickers Ansatz wird demnach nicht einfach als Folie über die Quellen gelegt, sondern dient als hermeneutischer Schlüssel, um die Bedingungen und Grenzen des Sprechens über den Missbrauch zu erforschen.

Zur Entwicklung dieser Hermeneutik ist eine kritische Auseinandersetzung mit Frickers Konzept notwendig, die im deutschsprachigen Raum bisher nicht in dieser Ausführlichkeit erfolgt ist. Dazu wird die Theorie der *epistemic injustice* in den breiteren Diskurs zu epistemischen Ausschlüssen und epistemischer Gewalt eingeordnet. Dass dabei auch Ansätze aus dem gesellschaftspolitischen Bereich und aus weiteren wissenschaftlichen Disziplinen angeführt werden (1), ist einerseits eine Frage der epistemischen Gerechtigkeit, insofern auch einflussreiche Thematisierungen berücksichtigt werden sollen, die Frickers Konzeptionalisierung voraus gingen.⁴ Andererseits dient dies dazu, die Spezifika des epistemologischen Ansatzes von Fricker herauszuarbeiten sowie dessen Grenzen zu benennen. Dies setzt eine eingehende Darstellung des Phänomens der *epistemic injustice* voraus, wie Fricker es in ihren Veröffentlichungen beschrieb, sowie der Tugenden der *epistemic justice*, die sie entwirft, um *epistemic injustice* vorzubeugen bzw. zu begegnen (2). Darauf aufbauend erfolgt eine differenzierte Bewertung ihrer Theorie, die auch Kritik und Ergänzungen aus dem Fachdiskurs berücksichtigt und diskutiert (3). So ergibt sich ein erweitertes Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit und eine Bandbreite von Begriffen, um die unterschiedlichen Ausprägungen des Unrechts zu benennen. Ausgehend von Frickers Tugenden der *epistemic justice* wird ein hermeneutischer Zugang für die Fallstudie zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern entwickelt, der durch ein Bewusstsein und eine Sensibilität für Formen der *epistemic injustice* geprägt ist, zugleich aber weitere Formen epistemischer Ausschlüsse, die im ersten und dritten Kapitel herausgear-

4 Vgl. MCKINNON, *Epistemic Injustice*, 438f.

beitet werden, und den kreativen Umgang Betroffener mit diesen Ungerechtigkeiten aus den Quellen zu heben vermag (4).

1 Thematisierung epistemischer Ungerechtigkeit vor „Epistemic Injustice“

Fricker war keineswegs die erste, die auf Phänomene der epistemischen Ungerechtigkeit aufmerksam machte. Sowohl politische Aktivist:innen als auch Wissenschaftler:innen haben bereits lange zuvor Unrechtserfahrungen thematisiert, die im und durch das Wissenssystem entstanden.⁵ Indem diese Ansätze im Folgenden skizziert werden, wird dem Anschein entgegengewirkt, das Phänomen epistemischer Ungerechtigkeit sei erst seit Frickers Veröffentlichung 2007 thematisierbar. Zugleich ermöglicht der Einblick in unterschiedliche praktische und theoretische Zugänge eine Einordnung des epistemologischen Ansatzes von Fricker in den weiteren wissenschaftlichen Diskurs. So wird deutlich, dass Fricker den Begriff der *epistemic injustice* für ein spezifisches Unrecht aus einer großen Bandbreite epistemischer Unrechtserfahrungen prägte (vgl. 2.2).⁶ Zudem wird die Grundlage für eine differenzierte Diskussion ihres Ansatzes gelegt,

5 Patricia Hill Collins wies in „Intersectionality and Epistemic Injustice“ darauf hin, dass die Trennung zwischen Wissen aus konkreten Praxisfeldern und sozialen Bewegungen auf der einen Seite und dem Wissen des akademischen Diskurses auf der anderen Seite problematisch ist und selbst Quelle epistemischer Ungerechtigkeit sein kann, weil das Wissen der Praxis nur in einer objektivierten, „bereinigten“ Form Eingang in die Wissenschaft finde (vgl. COLLINS, Intersectionality, 118–120). Im Folgenden wird die Trennung allerdings reproduziert, um zu zeigen, dass es sich nach wie vor um zwei unterschiedliche Wissensdiskurse handelt und es nicht selbstverständlich ist, dass Wissen von einem Diskurs in den anderen übernommen wird.

6 Die Rede von epistemischer Ungerechtigkeit in dieser Arbeit verweist auf ein breiteres Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit im Sinne einer diskriminierenden oder diskriminativen Benachteiligung einer Person in epistemischen Prozessen. Dieser Begriff kann synonym zur Rede von epistemischen Ausschlüssen oder epistemischer Unterdrückung verstanden werden (insofern diese nicht durch die jeweiligen Autor:innen anders definiert werden), die im Diskurs ebenfalls verwendet werden. Der Begriff *epistemic injustice* bleibt für Frickers engere Definition epistemischer Ungerechtigkeit reserviert, die unter III.2 weiter ausgeführt wird.

die auch Perspektiven aus anderen Theorietraditionen aufnimmt (vgl. 3).

1.1 Gesellschaftspolitischer Diskurs

Aus der Praxis gibt es unzählige Beispiele, in denen Betroffene auf Formen der epistemischen Unterdrückung hingewiesen haben, indem sie monieren, dass ihre Stimmen nicht beachtet oder ihre Anliegen falsch repräsentiert werden. Dieselbe epistemische Ungerechtigkeit, die beklagt wird, führt in vielen Fällen jedoch auch dazu, dass die Kritik ebenfalls ungehört bleibt oder in Vergessenheit gerät. Vielleicht besonders stark und erfolgreich haben Schwarze Frauen⁷ die Unterdrückung ihrer Stimmen öffentlich gemacht. Zwei Vertreterinnen, auf die im Zuge der Kontextualisierung des Sprechens über epistemische Ungerechtigkeit gerne hingewiesen wird und die hier einen exemplarischen Einblick in die Anliegen und das Denken (Schwarzer) Frauenrechtlerinnen geben sollen, sind Sojourner Truth (1797–1883) und Anna Julia Cooper (1858–1964).⁸

Auf dem Hintergrund von Forderungen nach dem Wahlrecht für Schwarze Männer setzt sich Sojourner Truth⁹, eine aus der Versklavung entflohenen Schwarze Frau, für das Wahlrecht Schwarzer Frauen ein. Im Rahmen des ersten jährlichen Treffens der *American Equal Rights Association* am 9. und 10.5.1867 hielt sie ihre Rede „When Woman Gets Her Rights Man Will Be Right“. Darin verweist sie außerdem auf die Ungleichberechtigung von Frauen gegenüber Männern, die sich vor Gericht zeige, wo Frauen keine Stimme und

7 Hier handelt es sich um eine Selbstbezeichnung der Gruppe, die in der subversiven und widerständigen Aneignung einer Fremdbezeichnung besteht. Durch die Großschreibung des Begriffs „Schwarz“ soll verdeutlicht werden, dass es sich bei der Zuschreibung verschiedener Hautfarben um ein soziales und politisches Konstrukt handelt.

8 Vgl. MAY, *Speaking*, 97f.; POHLHAUS, *Varieties*, 13.

9 Sojourner Truth wurde als Isabella Baumfree in Ulster County, New York geboren. Truth war verheiratet und hatte fünf Kinder, als sie 1826 der Sklaverei entflohen und bei einer Familie unterkam, die sich gegen die Sklaverei einsetzte. Truth erhob mehrere Klagen in verschiedenen Belangen in Bezug auf Sklaverei und rassistische Segregation, die sie alle gewann, und wurde eine Wanderpredigerin (vgl. NARANCH, *Truth*, 228).

keine Repräsentation haben.¹⁰ Begründet würde diese mit dem Anspruch von Männern, für die gesamte Menschheit sprechen zu können. Diesen entlarvt Truth allerdings als in sich widersprüchlich: „I was amused how men speak up for one another. They cannot bear that a woman should say anything about the man, but they will stand here and take up the time in man's cause.“¹¹ Truth setzt sich für die Einbeziehung von Frauen in die Diskussion um das Wahlrecht ein und macht sich dafür stark, dass Gerechtigkeit erst hergestellt sei, wenn es auch ein Frauenwahlrecht gebe.

In ihrer wohl berühmtesten Rede „Woman's Rights“ aus dem Jahr 1851 hatte Truth bereits auf den blinden Fleck der Gesellschaft aufmerksam gemacht, wenn es um Frauenrechte geht: Mit dem ikonischen Ausspruch „And ain't I a woman?“ wies sie auf die Lebensrealität Schwarzer Frauen hin, die in der Diskussion über Frauenrechte völlig unbeachtet geblieben war.

„Dat man ober dar say dat womin needs to be helped into carriages and lifted ober ditches, and to hab de best place everywhar. Nobody eber helps me into carriages, or ober mud puddles, or gibs me any best place! And a'n't I a woman? Look at my arm! I have ploughed, and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And a'n't I a woman? I could work as much and eat as much as a man—when I could get it—and bear de lash as well! And a'n't I a woman? I have borne thirteen chilern, and seen 'em mos' all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And a'n't I a woman?“¹²

José Medina stellt den epistemischen Wert der Rede heraus:

“[C]rucial aspects of black femininity were blocked from entering the meaning of ‘woman’. When Sojourner Truth poignantly asked, ‘And ain't I a woman?’, she was unmasking and denouncing the racial biases underlying mainstream conceptions of femininity – whited conceptions of femininity that marginalized black women in the US.”¹³

In „A Voice from the South. By a Black Woman of the South“, das 1892 erstmals erschien, thematisiert auch Anna Julia Cooper, eine ebenfalls in der Versklavung geborene afro-amerikanische High

10 Vgl. TRUTH, Woman, 37.

11 TRUTH, Woman, 38.

12 TRUTH, Woman's Rights.

13 MEDINA, Varieties, 46.

School-Lehrerin und Aktivistin, die Ausgrenzung der Erfahrungen und des Wissens Schwarzer Frauen.¹⁴ In einer musikalischen Metapher charakterisiert sie Schwarze Menschen als „a jarring chord and a vague and uncomprehended cadenza“¹⁵. Schwarze Frauen seien dagegen „one mute and voiceless note“¹⁶. Zu einem fairen Gerichtsverfahren gehöre es „that truth from *each* standpoint be presented at the bar“¹⁷. Dabei problematisiert sie Repräsentationspraktiken und verweist auf die Inkommensurabilität der Standpunkte: „[O]ur Caucasian barristers are not to blame if they cannot *quite* put themselves in the dark man's place, neither should the dark man be wholly expected fully and adequately to reproduce the exact Voice of the Black Woman.“¹⁸

An diesem kurzen Einblick in die Schriften der beiden Frauenrechtlerinnen – eine intensivere Auseinandersetzung ist in jedem Fall empfehlenswert, hier aber leider nicht möglich – wird sehr deutlich, wie prägend die Erfahrung epistemischer Ungerechtigkeit in ihrer Lebenswelt war und wie dies ihr politisches und akademisches Engagement prägte. Ohne wissenschaftliche Termini zu verwenden, beschreiben sie in ihren Reden und Schriften die Unrechts-erfahrung und ihre Auswirkungen für die Betroffenen. Die Rede von der Stimme der Betroffenen, die nicht gehört wird und die Stille bzw. das Schweigen („silence“), das über die Ungerechtigkeitserfahrungen herrscht, ist ein bis heute immer wieder verwendeter Topos. Im Englischen wird häufig der Begriff des „silencing“ verwendet, der sich kaum ins Deutsche übersetzen lässt, wörtlich in etwa das „Zum-Schweigen-Bringen“ bzw. „Verstummen-Lassen“ der Betroffenen und ihrer Erfahrungen bezeichnet.

14 Die Auseinandersetzung mit der Sklaverei zählte auch zu einem ihrer zentralen Forschungsthemen, unter anderem verfasste sie ihre Doktorarbeit zur Haltung zur Sklaverei im Kontext der französischen Revolution (vgl. WEISS, Cooper, 42). Einen Einblick in ihre zentralen Werke gibt COOPER, Voice.

15 COOPER, Voice, I.

16 COOPER, Voice, I.

17 COOPER, Voice, II.

18 COOPER, Voice, III.

1.2 Akademischer Diskurs

Im Bereich der Forschung kommen Ansätze zur Analyse insbesondere aus dem Bereich der feministischen, rassismuskritischen und postkolonialen Theorie. Es ist bemerkenswert, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen nicht durch Disziplinen wie Erkenntnistheorie oder Wissenssoziologie angestoßen wurde, deren zentraler Untersuchungsgegenstand ja das Wissen ist.¹⁹ Ausgangspunkt waren vielmehr die praktischen Erfahrungen der Ungleichheit und Unterdrückung, die Aktivist:innen immer wieder thematisiert und die über Disziplinen und wissenschaftliche Strömungen Eingang in die Wissenschaft gefunden haben, die sich explizit mit den Unrechtserfahrungen marginalisierter Gruppen auseinandersetzen. In der vorliegenden Arbeit kann keine umfassende Darstellung aller Veröffentlichungen zu Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit erfolgen. Vielmehr werden zentrale Ansätze aus den Disziplinen herausgegriffen, die für die Thematisierung epistemischer Ungerechtigkeit am prägendsten waren, um die Bandbreite der Auseinandersetzung und der Konzeptionalisierungen des Phänomens deutlich zu machen. Dazu wird auf die Arbeiten von Gayatri Chakravorty Spivak stellvertretend für die *postcolonial studies* Bezug genommen, von Judith Butler für die *gender/queer theory* und von Kimberlé Crenshaw und Patricia Hill Collins für den *Black Feminist Thought* und Jennifer Hornsby und Rae Langton für die Sprachphilosophie. Die Skizzierung dieser Ansätze bildet die Grundlage für eine kritische und transdisziplinäre Auseinandersetzung mit Frickers Theorie der *epistemic injustice* (vgl. 3).

1.2.1 *Epistemic violence* nach Gayatri Chakravorty Spivak

Zur Beschreibung von Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit wird im akademischen Diskurs häufig der Begriff der epistemischen Gewalt herangezogen. Im deutschen Sprachraum hat sich Claudia Brunner ausführlich mit dem Begriff auseinandergesetzt. Sie untersucht dessen Verwendung insbesondere in feministischer sowie post- und dekolonialer Theoriebildung, um ihn für die Frie-

19 Zur Auseinandersetzung im Rahmen der Epistemologie vgl. III.2.

dens- und Konfliktforschung anschlussfähig zu machen. Ihre Analyse zeigt, dass der Begriff der epistemischen Gewalt meist unter Verweis auf Gayatri Chakravorty Spivak verwendet wird, die in ihrem viel beachteten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ auf die unheilvolle Verbindung von Wissen und kolonialen Macht- bzw. Herrschaftsstrukturen aufmerksam machte.²⁰ Spivak problematisiert in diesem Aufsatz die Repräsentation des „Subjekts der Dritten Welt“²¹ im westlichen Diskurs und zeigt deren Gewaltförmigkeit auf:

„Das klarste Beispiel für eine solche epistemische Gewalt ist das aus der Distanz orchestrierte, weitläufige und heterogene Projekt, das koloniale Subjekt als Anderes zu konstituieren. Dieses Projekt bedeutet auch die asymmetrische Auslöschung der Spuren dieses Anderen in seiner prekären Subjekt-ivität [sic] bzw. Unterworfenheit.“²²

Das Wirken dieser epistemischen Gewalt verdeutlicht Spivak an der Situation subalternen Frauen in Indien. Als Subalterne versteht sie in Anlehnung an Ranajit Guha eine Gruppe, die in einem Raum zu finden ist, „der in einem kolonisierten Land von den Mobilitätslinien abgeschnitten ist“²³. Am Beispiel der Abschaffung des Witwenopfers durch die britischen Besatzer zeigt sie: „Die Subalterne kann nicht sprechen“.²⁴ Gemäß der indischen Tradition des Witwenopfers (sati), stiegen Hindu-Frauen nach dem Tod ihres Mannes mit auf den Scheiterhaufen, auf dem dessen Leichnam verbrannt wurde.²⁵ Die englischen Besatzer verboten diese Tradition 1829, was als „ein Fall von ‚weißen Männern, die braune Frauen vor braunen Männern retten‘“²⁶, verstanden wurde. Die Besatzer gerierten sich als Befrei-

20 Vgl. BRUNNER, Epistemische Gewalt, 77. Ursprünglich geht der Begriff aber auf Michel Foucault zurück (vgl. FOUCAULT, Ordnung; FOUCAULT, Archäologie).

21 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 19.

22 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 42.

23 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 121. Guhas Definition ist eine Interpretation des Begriffs, den Antonio Gramsci für die Bezeichnung von Personen prägte, „die keiner hegemonialen Klasse angehören“ (CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 196; vgl. GRAMSCI, Gefängnishefte), und der aus dem militärischen Bereich entlehnt ist, wo er für Offiziere unterer Dienstgrade verwendet wurde.

24 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 127.

25 Vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 80f. Spivak stellt jedoch klar: „Der Ritus wurde nicht durchgängig praktiziert, und er war nicht kasten- oder klassenspezifisch festgeschrieben“ (SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 80f.).

26 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 81.

er der indischen Frauen, die sie jedoch nicht gefragt hatten, ob sie „befreit“ werden wollen und behandelten sie damit wiederum nicht wie autonome Subjekte. An Spivaks Beispiel wird deutlich, dass Subalterne, die im traditionellen und imperialen Herrschaftssystem anhand der Linien von *class*, *race* und *gender* mehrfach unterdrückt sind, starken Zuschreibungen durch die dominanten Gruppen unterliegen.²⁷ Die dominanten Gruppen sind durch ihre Mehrfachprivilegierung nicht im Stande, die Subalternen zu repräsentieren, da sie deren Anliegen nicht kennen bzw. nicht erkennen können. Die Subalternen können auf der anderen Seite nicht für sich selbst sprechen. Spivak zeigt anhand des Selbstmords der Bhuvaneswari Bhaduri, „dass sogar dann, wenn die Subalterne eine Anstrengung bis zum Tod unternimmt, um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen“²⁸. Die junge Frau Bhuvaneswari plante ihren Selbstmord und benutzte ihren Körper, damit dieser noch nach ihrem Tod für sie spreche.²⁹ Indem sie bis zu ihrer Menstruation mit dem Selbstmord wartete, versuchte sie zu verhindern, dass dieser im Kontext der indischen Tradition des Witwenopfers (*sati*) gelesen werde. Denn menstruierenden Witwen war der Vollzug der Tradition bis zum vierten Tag nach dem Ende der Menstruation verboten.³⁰ Ungeachtet ihrer Bemühungen wurde der Grund für Bhuvaneswaris Tod in einem Fall unerlaubter Liebe oder der Trauer darüber, zu alt für eine Heirat zu sein, gesehen.³¹ Die These, dass die Subalterne nicht sprechen kann, bezieht sich also darauf, dass ihr Reden und ihre Aussageintentionen kein Gehör finden. Das Wissen subalternen Menschen wird vielmehr durch die dominanten Diskurse unterdrückt und vernichtet. Spivak weist dies

27 Hier sind Prozesse des sogenannten *Othring* durch die dominanten Gruppen im Gang. Mit Winkler und Möhring-Hesse sind darunter Fremdbeschreibungen zu verstehen, die von dominanten Gruppen zur Selbstdefinition durch Abgrenzung und zur Sicherung der eigenen Übermacht herangezogen werden, die aber auch Bestandteil jeder wohlmeinenden Repräsentation sind. *Othring* kann so weit führen, dass die Subalternen die Fremdzuschreibungen internalisieren (*Self-Othring*) und nun nicht mehr fähig sind, ihre eigene Situation unabhängig von diesen Fremdzuschreibungen zu erkennen (vgl. WINKLER/MÖHRING-HESSE, Reflexive Repräsentation, 165).

28 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 127.

29 Vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 104f.

30 Vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 105.

31 Vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 104.

nicht nur für den indischen Kontext nach, sondern kritisiert auch Repräsentationsversuche westlicher Intellektueller der Gegenwart. Repräsentation stellt sich dabei als ein Drahtseilakt heraus: Einerseits besteht die Gefahr der Entmündigung der Subalternen durch die Annahme, Selbstrepräsentation sei für sie unmöglich. Doch auch die Annahme, die u. a. Michel Foucault vorbrachte, Subalterne seien durchaus im Stande sich selbst zu repräsentieren, kritisiert Spivak.³² Diese übersehe nämlich die Machtstrukturen, die die Repräsentation gerade verhindern und perpetuiere so die Exklusion der Subalternen. So konstatiert Spivak mit Blick auf die Stellung von subalternen Frauen im kapitalistischen System:

„Auf der anderen Seite der internationalen Arbeitsteilung angesiedelt, ist das ausgebeutete Subjekt nicht in der Lage, den Text weiblicher Ausbeutung zu erkennen und auszusprechen, selbst wenn nicht-repräsentierende Intellektuelle sich absurderweise dazu versteigen, diesen Frauen einen Raum zu schaffen, um selbst zu sprechen. Die Frau ist doppelt in den Schatten gerückt.“³³

Praktiken der Repräsentation sind demnach mit einem unvermeidlichen *double bind* verbunden, den Dhawan pointiert zusammenfasst: „Wenn Repräsentation notwendig ist, dann ist sie im Hinblick auf die denkbare Perpetuierung von Gewalt gleichzeitig unmöglich.“³⁴ Zugleich erkennt Spivak die Unverzichtbarkeit dieser Praktiken an. Diese können jedoch nur gelingen, wenn wir „stets skrupellos wachsam gegenüber unserer eigenen Komplizenschaft“³⁵ im imperialistischen System sind, wie es Castro Varela und Dhawan formulieren.

Spivaks Problematisierung von Repräsentationspraktiken wurde prägend für die Verwendung des Begriffs der epistemischen Gewalt im post- und dekolonialen Diskurs und darüber hinaus.³⁶ „Can the Subaltern Speak“ liefert dabei selbst keine eindeutige und umfassende Definition des Begriffs bzw. des bezeichneten Phänomens.

32 Vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 21f.; FOUCAULT/DELEUZE, Intellectuals, 207.

33 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 59. Eine gute Zusammenfassung von Spivaks Kritik an Foucault (u. a.) findet sich bei CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 204f.

34 DHAWAN, Spivak, 380.

35 CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 227.

36 Auch Edward Said prägte den Begriff stark (vgl. SAID, Orientalismus).

Spivaks Anliegen ist es, auf das Gewaltpotential von Repräsentationspraktiken hinzuweisen, nicht epistemische Gewalt umfassend zu beschreiben. Die Frage der Repräsentation, die auf epistemische Gewalt hinweist, hat sich im Anschluss an Spivak bei vielen post- und dekolonialen Theoretiker:innen etabliert. Sie stellen die Frage danach, „wer für wen spricht und die Frage danach, wer überhaupt Gehör findet“³⁷. Der Begriff der *epistemic violence* wird jedoch mit sehr unterschiedlicher Akzentuierung verwendet. Je nach Erkenntnisinteresse werden unterschiedliche Aspekte von Spivaks Ausführungen betont. Kristie Dotson verwendet den Begriff, um Phänomene zu beschreiben, die Fricker als *epistemic injustice* bzw. insbesondere als *testimonial injustice* (vgl. 2.3) bezeichnet, und hebt den reziproken Charakter von Sprechakten hervor: „*Epistemic violence* in testimony is a refusal, intentional or unintentional, of an audience to communicatively reciprocate a linguistic exchange owing to pernicious ignorance.“³⁸ Courtney T. Goto definiert *epistemic violence* wiederum mit einem etwas anderen Fokus: „Epistemic violence refers to the harm done to an individual when her understanding of her reality is ignored, obscured, and overridden by another person (or persons) who in words and actions redefine(s) that reality.“³⁹ Die Definition von Christine Löw nimmt den kolonialen Kontext auf, mit dem sich Spivak auseinandersetzt, und benennt die Rolle der Wissenschaften an epistemischer Gewalt:

„Spivaks Begriff der ‚epistemischen Gewalt‘ fasst somit in systematischer Weise, dass kolonialistische Vorstellungen von Überlegenheit bis heute in Wissenssystemen und Erkenntnissen – auch des kritischen Denkens – wirksam sind und in der Folge davon nicht-westliche Betrachtungsweisen durch bestimmte textuelle Strategien [...] immer weiter an den Rand rücken.“⁴⁰

Hier lassen sich drei zentrale Auslegungen des Begriffs der *epistemic violence* in und im Anschluss an die *postcolonial studies* ausmachen: Die erste Auslegung löst den Begriff aus dem kolonialen Kontext heraus und macht ihn für epistemische Unterdrückungen verschiedenster benachteiligter Gruppen anwendbar. Hier werden zudem

37 Vgl. LEICHT, Gehör, 127.

38 DOTSON, Tracking, 238.

39 GOTO, Experiencing Oppression, 182.

40 Löw, Frauen, 41.

vorrangig Erfahrungen epistemischer Gewalt in zwischenmenschlichen Begegnungen in den Blick genommen. Eine zweite Auslegung fokussiert Repräsentationspraktiken, in denen z. B. Politiker:innen oder Intellektuelle über die Erfahrungen und die Lebenswelt der Subalternen sprechen. Dagegen fokussiert die dritte Auslegung, die häufig auch mit der Verwendung des Begriffs bei Edward Said verbunden wird, stärker akademische Wissensprozesse und die Ausgrenzung von nicht-westlichen Erkenntnissen und Methoden.

1.2.2 Gewalt der Anrede bei Judith Butler

Auch in feministischer Forschung, die nicht unbedingt aus einer (explizit) postkolonialen Perspektive erfolgt, erkennen Castro Varela und Dhawan das Anliegen, epistemische Gewalt aufzudecken und zu dekonstruieren. Feministische Forschung stelle „immer wieder die zerstörerische Gewalt patriarchaler Strukturen heraus, die eine ‚weibliche‘ Perspektive geradezu verunmöglicht, indem sie dieselbe marginalisiert, ridikulisiert und zunichte macht.“⁴¹

Eine der maßgeblichen Theoretiker:innen im Bereich der *gender* bzw. *queer studies*, die sich in den letzten Jahrzehnten aber auch durch ihre Beiträge zur politischen Theorie hervorgetan hat, ist Judith Butler. Ausgehend von der Diskurstheorie nach Foucault fragt sie u. a. nach den Möglichkeiten und Grenzen der Subjektbildung, nach der Macht des Diskurses und Möglichkeiten des Widerstands und der Subversion. Dabei arbeitet sie vor allem in ihren politisch-ethischen Schriften eine „Hierarchie der Betrauerbarkeit“⁴² heraus, „innerhalb derer manche Menschenleben als solche anerkannt und betrauert werden (können) und manche nicht einmal als menschliches Antlitz dargestellt werden, sondern in einer amorphen Masse versinken.“⁴³ Der unterschiedliche Grad an öffentlicher Aufmerksamkeit und Anteilnahme weise auf eine tieferliegende Missachtung des Subjektstatus bestimmter Personengruppen hin.

„Wenn also Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen erst gar nicht als Subjekte im politischen Sinne anerkannt würden, Gewalt angetan

41 CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkolonialer Feminismus, 272.

42 Vgl. BUTLER, Gefährdetes Leben; BUTLER, Raster

43 KOHL, Anerkennung, 177.

werde, erscheine diese Gewalt mitunter gar nicht als Gewalt im engeren Sinne, und falls doch, dann zumindest als notwendig oder gerechtfertigt.“⁴⁴

Damit geht es ihr im Kern um eine Frage der Anerkennung. Die Ursache für die unterschiedliche Berücksichtigung von Personen und ihren Schicksalen sieht Butler in erster Linie im Diskurs und den ihm inhärenten Normen gegeben, die dafür sorgen, dass bestimmte Subjekte anerkenubar und intelligibel seien und andere nicht. Unter Diskurs ist hier im Anschluss an Foucaults Konzept eine Ordnung zu verstehen, „in der bestimmte Aussagen möglich und zugleich andere Aussagen als unsinnig, unmöglich, monströs oder schlicht undenkbar verworfen sind“⁴⁵. Der Diskurs regelt jedoch nicht nur, welche Aussagen möglich sind, sondern auch wer zum Diskurs zugelassen wird. Denn auch das Subjekt existiere nicht außerhalb des Diskurses. „Das ‚Ich‘ entsteht vielmehr nur dadurch, indem es gerufen wird, benannt wird, angerufen wird, um den Althusserschen Ausdruck zu verwenden“⁴⁶. Der Diskurs stelle eine Reihe von Subjektpositionen zur Verfügung, die den geltenden Normen entsprechen und unter denen eine Anrede erfolgen könne. Was nicht den Normen entspreche, könne nicht angesprochen werden und somit nicht in Erscheinung treten. „Die Anrede selbst konstituiert das Subjekt innerhalb des möglichen Kreislaufs der Anerkennung oder umgekehrt, außerhalb dieses Kreislaufs in der Verworfenheit.“⁴⁷ Mit Foucault spricht Butler von „Subjektivation“⁴⁸, um den ambivalenten Charakter dieses Entstehungsmoments auszudrücken. Die Hervorbringung des Subjekts sei immer eine Unterwerfung unter die Anrede und damit ein gewaltsamer Akt.⁴⁹ Zugleich bilde die Anrufung des Subjekts die Voraussetzung für seine Handlungsfähigkeit, in der es die ihm vorgegebene Anrede aufgreifen und ihr eine widerständige Bedeutung verleihen kann.⁵⁰

44 BRUNNER, Epistemische Gewalt, 250.

45 MEISSNER, Butler, 16f.

46 BUTLER, Körper, 310.

47 BUTLER, Haß spricht, 15.

48 BUTLER, Psyche, 18f.

49 Vgl. BUTLER, Psyche, 16–18; BUTLER, Kritik, 120.

50 Vgl. BUTLER, Psyche, 19.

Im Ausgesetztsein gegenüber der Anrede durch den Anderen sieht Butler im Anschluss an Levinas eine „Urempfänglichkeit“⁵¹ jedes menschlichen Lebens. Diese prinzipielle Verletzungsoffenheit bezeichnet sie auch als *precariousness* (Gefährdung).⁵² Im Gegensatz dazu bezeichnet sie mit *precarity* (Prekarität) einen Zustand „maximierte[r] Gefährdung“⁵³ in Form eines „politisch bedingten Zustand[s], in dem ganz bestimmte Bevölkerungsgruppen aus sozialen und wirtschaftlichen Unterstützungsnetzen herausfallen und dem Risiko der Verletzung, der Gewalt und des Todes ausgesetzt werden“⁵⁴. Eine extreme Form dieser Prekarität erleben Personen, die am unteren Ende der Hierarchie der Betrauerbarkeit angesiedelt sind und deren Leben nicht genug Wert beigemessen wird, um ihre Lebensrealität, ihr Leid und das Unrecht, das ihnen angetan wird, zu berücksichtigen. Butler weist in diesem Zusammenhang auf den Einfluss epistemologischer Praktiken des *framings* hin:

„Die Rahmen oder Raster [*frames*], mittels welcher wir das Leben anderer als zerstört oder beschädigt (und überhaupt als des Verlusts oder der Beschädigung fähig) wahrnehmen oder eben nicht wahrnehmen, sind politisch mitbestimmt. Sie sind ihrerseits schon das Ergebnis zielgerichteter Verfahren der Macht. Zwar entscheiden sie nicht allein über die Bedingungen der Wahrnehmbarkeit, aber es geht ihnen doch um die Begrenzung der Sphäre des Erscheinens als solcher.“⁵⁵

Im Blick auf Gerichtsprozesse über Vergewaltigungen wirft sie an anderer Stelle die Frage auf: „[W]er überhaupt als ‚jemand‘ zählt bzw. welche systematischen Strukturen der Entmachtung bestimmte geschädigte Parteien daran hindern, sich bei einem Gerichtsprozess auf das ‚Ich‘ zu berufen?“⁵⁶ Wer keine Chance hat, sich in diesem Kontext als geschädigte Person zu repräsentieren, findet sich ebenfalls am unteren Ende der Hierarchie der Betrauerbarkeit wieder. Bernhard Kohl spricht von „Ausschluss“⁵⁷, Anna Maria Riedl vom „sozialen

51 BUTLER, Kritik, 123.

52 Vgl. BUTLER, Raster, 31.

53 BUTLER, Raster, 32.

54 BUTLER, Raster, 31f.

55 BUTLER, Raster, 9.

56 BUTLER, Kontingente Grundlagen, 46.

57 KOHL, Anerkennung, 200.

Tod“⁵⁸. Butler macht damit sehr deutlich auf die gewaltsamen Auswirkungen eines Ausschlusses aus dem Diskurs aufmerksam, der eine absolute Verweigerung von Anerkennung und sozialer Teilhabe bedeutet, sowie den Verlust jeglichen Anspruchs auf Rechte.

1.2.3 Intersektionalität nach Kimberlé Crenshaw und Patricia Hill Collins

Als Gruppe, die von Repräsentations- und Anerkennungsproblemen, wie sie Spivak und Butler beschreiben, in besonderer Weise betroffen sind, waren und sind *Women of Colour* häufige Akteur:innen des Widerstands gegen epistemische Ungerechtigkeiten im gesellschafts-politischen sowie im wissenschaftlichen Bereich. Bis heute sind sie auch im akademischen Bereich starken Diskriminierungen ausgesetzt, die häufig dazu führen, dass sie sich aus der Wissenschaft zurückziehen und ihre Stimmen nicht gehört, ihr Wissen nicht geteilt wird. Collins weist in „Black Feminist Thought“ darauf hin, dass „U.S. Black women’s experiences as well as those of women of African descent transnationally have been routinely distorted within or excluded from what counts as knowledge.“⁵⁹ Denn das Wissen der *Women of Colour* entspreche nicht den Kriterien und Maßstäben, anhand derer etwas als Wissen eingestuft wurde,⁶⁰ oder werde im Licht etablierter Konzepte und Theorien interpretiert, die vorwiegend durch privilegierte weiße Männer geprägt waren. Dies führe dazu, dass es in seinem ursprünglichen Wissensgehalt entstellt und verdreht werde. Collins argumentiert, das Wissen und die Erfahrungen schwarzer Frauen seien häufig nicht verständlich zu machen, da sie sich anderer epistemologischer Paradigmen und Methoden bedienen.⁶¹ Damit legt sie eine weitere Dimension des Ausschlusses aus dem Wissenssystem offen. Während mit Butler und Spivak vor allem der Ausschluss bestimmter Wissenssubjekte (*Wer kann/darf*

58 RIEDL, Ethik, 174.

59 COLLINS, Black Feminist Thought, 252.

60 Entsprechend dem androzentrischen Wissenschaftsverständnis des 18./19. Jahrhunderts zählen zu diesen Kriterien bis heute Neutralität, Objektivität, Reinheit und Verifizierbarkeit, die als Gegenpole zu Emotionalität, Körperlichkeit und Erfahrungswissen gesehen werden (vgl. BRAUN/STEPHAN, Gender@Wissen, 12–19).

61 Vgl. COLLINS, Black Feminist Thought, 252–255.

Wissen äußern?) und Wissensinhalte (Was kann als Wissen geäußert werden?) in den Blick kam, wird mit Collins insbesondere auch die Frage nach dem *Wie*, den Paradigmen und Methoden, innerhalb derer Wissen geäußert wird, virulent.

Der Begriff der Intersektionalität, der durch Kimberlé Crenshaw geprägt wurde,⁶² kann als Versuch verstanden werden, die spezifischen epistemischen Ausschlüsse sichtbar zu machen, von denen Schwarze Frauen betroffen sind. Unter anderem in „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex“ argumentierte Crenshaw, dass die Diskriminierung von Schwarzen Frauen trotz verschiedener Antidiskriminierungsmaßnahmen und -richtlinien fortbestehe – dass die Diskriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen vielmehr gerade auf Basis der Antidiskriminierungsprinzipien abgelehnt würden: „antidiscrimination doctrine essentially erases Black women’s distinct experiences and, as a result, deems their discrimination complaints groundless.“⁶³ *Women of Colour* konnten Diskriminierung nämlich nur auf Basis von *race* oder *gender* geltend machen. Spezifische Diskriminierungen, die sie als *Women of Colour* machten und die eine eigene Qualität hatten, die über die Addition von Diskriminierungen aufgrund von *race* und *gender* hinausging, wurden nicht anerkannt. Crenshaw macht dies anhand von Gerichtsurteilen anschaulich, in denen Schwarze Frauen gegen Diskriminierungen aufgrund von *gender* und *race* klagten.⁶⁴ So hatten 1976 fünf Schwarze Frauen einen Prozess gegen das Unternehmen *General Motors* angestrebt, da dessen Senioritätssystem Diskriminierungen fortschreibe.⁶⁵ Erst mit dem Jahr 1964 hatte der Automobilkonzern begonnen, Schwarze Frauen einzustellen. Im Rahmen einer Entlassungswelle

62 Mit Rücksicht auf die berechtigte Kritik von Patricia Hill Collins (vgl. COLLINS, Intersectionality, 116) soll die Rede von der Prägung des Begriffs hier nur den Einfluss widerspiegeln, den die Aufsätze Crenshaws auf den wissenschaftlichen Diskurs hatten. Sie waren für viele Wissenschaftler:innen der Anstoß, sich vertieft mit Intersektionalität auseinanderzusetzen, und häufig wird der Begriff auf Crenshaw zurückgeführt. Dies soll indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Phänomen von Schwarzen Frauen in sozialen Bewegungen bereits lange vorher thematisiert worden war. Collins verweist dazu z. B. auf ein Statement der *Combahee-River-Collective* aus dem Jahr 1977 (vgl. *Combahee-River-Collective*, Statement).

63 CRENSHAW, Demarginalizing, 214.

64 Vgl. CRENSHAW, Demarginalizing, 210–214.

65 Vgl. CRENSHAW, Demarginalizing, 210.

wurden alle Mitarbeitenden, deren Arbeitsverhältnis nach 1970 begonnen hatte, gekündigt, da Seniorität als zentrales Kriterium für die Entlassungen angesehen wurde. *General Motors* berief sich darauf, dass sie bereits vor 1964 Frauen eingestellt hatten, allerdings nur weiße. Das Gericht lehnte die Argumentation der Frauen ab, dass sie als *Schwarze* Frauen diskriminiert wurden. Eine Kombination der beiden Faktoren *race* und *gender* wurde nicht als zulässig angesehen. Eine Klage konnte nur basierend auf einer der beiden Kategorien vorgebracht werden.

Der Begriff der Intersektionalität soll jedoch gerade auf diese Mehrfachdiskriminierung hinweisen, die nicht notwendigerweise auf die Kombination verschiedener Einzeldiskriminierungen reduziert werden kann.⁶⁶ Crenshaw machte hier auf eine Unzulänglichkeit in den wissenschaftlich hermeneutischen Konzepten aufmerksam, die zu einem epistemischen Ausschluss der Erfahrungen von *Women of Colour* führte.

Wie kompliziert und gefährlich das Unterfangen ist, epistemische Ungerechtigkeiten im akademischen Diskurs zu thematisieren, wird an der Kritik deutlich, die Collins an dem Konzept der Intersektionalität äußert, wie es sich im Anschluss an Crenshaw ausgebildet hatte:

„The term intersectionality simultaneously created possibilities for new ways of thinking, yet homogenized the field by silencing, erasing and thereby marginalizing some perspectives. [...] Ignoring intersectionality's roots in social activism, social actors eschewed direct confrontation with Black women and similar social actors but rather used indirect but effective epistemic arguments to attack the identity politics of social activism. What remained was pressure to produce a depoliticized version of intersectionality that was individualized and fragmenting.“⁶⁷

Im deutschen Diskurs hat sich das Konzept etabliert und wird auch in der Theologie rezipiert.⁶⁸ Castro Varela und Dhawan kritisieren die häufig zu beobachtende Konzentration auf die drei Kategorien *race*, *class* und *gender*, da dies blinde Flecken produziere. Inbesonde-

⁶⁶ Vgl. CRENSHAW, *Demarginalizing*, 217.

⁶⁷ COLLINS, *Intersectionality*, 117f.

⁶⁸ Vgl. DIETZE, *Sexualpolitik*; in der Theologie: EISEN/GERBER/STANDHARTINGER, *Doing Gender*; GANZ/HAUSOTTER, *Intersektionale Sozialforschung*; LEINIUS/MAUER, *Intersektionalität*; WERNER, *Doing Intersectionality*.

re für den deutschen Kontext mahnen sie daher mehr transnationale Perspektiven an.⁶⁹

Auf die Kritik an der Umsetzung von Intersektionalität in der (wissenschaftlichen) Praxis kann hier inhaltlich nicht weiter eingegangen werden. Sie soll in erster Linie verdeutlichen, dass auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit epistemischen Ungerechtigkeiten nicht vor denselben schützt. Wissenschaftliche Praxis muss sich dahingehend immer wieder selbst hinterfragen und tut dies auch, wie die Kritik von Collins und Castro Varela und Dhawan zeigt.

1.2.4 *Silencing* bei Jennifer Hornsby und Rae Langton

Die größte konzeptionelle und theoretische Nähe zu dem epistemologischen Ansatz Frickers, um den es im nächsten Kapitel ausführlich gehen soll und der den hermeneutischen Zugang für die Analyse der Missbrauchsfälle in der vorliegenden Arbeit bildet, weisen vermutlich die Überlegungen von Hornsby und Langton auf. Mit der Sprechakttheorie John L. Austins wählen sie einen sprachphilosophischen Zugang. In „How to do Things with Words“⁷⁰ erläutert Austin seine Theorie der Sprechakte, die auf der Erkenntnis basiert: „Speech is not a matter simply of the making of meaningful noises, but [...] of doing things with words“⁷¹. Damit geht Austin weit über das Sprachverständnis der sogenannten „abendländischen Philosophie“ hinaus, das allein die deskriptive und konstative Funktion der Sprache berücksichtigt hatte.⁷² Austin zufolge bestehen Sprechakte aus drei Handlungsebenen: Die erste Handlungsebene, die den Sprechakt der Lokution darstellt, besteht aus „the saying of words that have a certain meaning, or content“⁷³. Auf der zweiten Handlungsebene geschieht das, was Austin als performativen Akt bezeichnet: Durch die Sprache wird gleichzeitig gehandelt. Im und durch den Sprechakt wird eine neue Wirklichkeit geschaffen. Mit Hornsby/Langton zeichnet sich diese Ebene, die Austin als Illokution bezeichnet, durch „the saying of certain words such that, *in*

69 Vgl. CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 316f.

70 AUSTIN, Theorie.

71 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 23.

72 Vgl. AUSTIN, Theorie, 35; POSSELT/FLATSCHER, Sprachphilosophie, 158.

73 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 24.

saying those words, one performs an action“⁷⁴ aus. Auch auf der dritten Handlungsebene, dem perlokutionären Akt, führt der Sprechakt zu einer Handlung, allerdings handelt es sich hierbei um „*extra-linguistic or incidental consequences of speaking*“⁷⁵. Am Beispiel der Anzeige eines Missbrauchs können die drei Ebenen veranschaulicht werden. Die bloße Äußerung der Worte, mit denen der Missbrauch angezeigt wird, bildet den lokutionären Akt. Der illokutionäre Akt besteht darin, dass das Sprechen als Anzeige eines Missbrauchs wahrgenommen wird. Der perlokutionäre Akt würde schließlich im Ergreifen entsprechender Maßnahmen (Einleitung eines Verfahrens, Unterstützung für die Betroffenen etc.) bestehen.

Für Hornsbys und Langtons Verständnis von *Silencing* ist die Ebene der Illokution entscheidend. Denn sie konstatieren, dass eine Person nicht nur zum Schweigen gebracht werde, wenn es ihr unmöglich ist, eine Äußerung zu machen, sondern auch wenn sie daran gehindert wird, illokutionäre Akte erfolgreich auszuführen.⁷⁶ Den Begriff des *Silencing* reservieren sie allein für diese zweite Variante: „We say that people are silenced when they are prevented from doing certain illocutionary things with words.“⁷⁷ Im Gegensatz zur Lokution wird bei Illokutionen der reziproke Charakter von Sprechakten deutlich. Mit Austin benötigt es einen gewissen „uptake“ auf der Seite der Hörenden, damit Illokutionen glücken können und der Sprechakt eine Wirkung entfalten kann. Dieser „uptake“ bestehe darin, dass die Hörenden die Intention erkennen, in der die sprechende Person den Sprechakt vollzieht.⁷⁸ Unerheblich für das Gelingen des illokutionären Aktes ist, ob die Zuhörenden auch die intendierten Konsequenzen aus dem Sprechakt ziehen. Entscheidend ist lediglich, dass ihre Reaktion und die Wirkung, die der Sprachakt entfaltet, auf die Intention Bezug nehmen, mit der der Sprecher:in den Sprechakt vollzogen hat. Scheitert ein illokutionärer

74 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 24.

75 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 24.

76 Hornsby und Langton stellen diese Überlegungen im Kontext der Diskussion um die Redefreiheit („free speech“) an und liefern unterstützende Argumente für die feministische These, dass Redefreiheit auch die Freiheit beinhaltet, erfolgreich illokutionäre Sprechakte zu vollziehen (vgl. HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 21).

77 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 21.

78 Vgl. HORNSBY/LANGTON, Free Speech.

Akt, spricht Langton von „illokutionärer Entmachtung“⁷⁹ auf Seite der:des Sprechenden.

Hornsby und Langton veranschaulichen dies am Beispiel einer Frau, die „Nein“ zu sexuellen Handlungen sagt, die ihr von einem Mann aufgedrängt werden. Der lokutionäre Akt sei hier erfolgreich ausgeführt worden, die Illokution scheitere jedoch, wenn der Mann die Intention, die mit der Äußerung verbunden ist – im Beispiel eine Ablehnung bzw. Weigerung –, nicht erkennt. Reagiere der Mann mit Versuchen, die Frau doch noch zum Sex zu überreden, ist dies nicht die Wirkung, die die Frau mit ihrer Ablehnung erreichen wollte. Die Reaktion deutet aber dennoch daraufhin, dass er die Ablehnung, die mit der Aussage verbunden war, verstanden hat, wobei auf moralischer Ebene weiter zu fragen wäre, weshalb er die wahrgenommene Ablehnung auf Seiten der Frau nicht diskussionslos akzeptiert. Hornsby und Langton nehmen im Anschluss an Catharine MacKinnon an, dass durch den Konsum von Pornographie, in dem das „Nein“ von Frauen oft als Bestandteil des sexuellen Spiels dargestellt wird, das „Nein“ von Frauen zu sexuellen Handlungen im echten Leben nicht mehr als Weigerung verstanden wird.⁸⁰ In solchen Situationen scheitere der illokutionäre Akt, bzw. könne nicht erfolgreich ausgeführt werden.⁸¹

Das Gelingen von Sprechakten hängt mit Austin von bestimmten Konventionen ab. Diese entscheiden darüber, ob die Zuhörenden die Intention der:des Sprechenden verstehen können.⁸² Dies können bestimmte Hör- oder Sprechgewohnheiten sein, wie im Beispiel des „Neins“ in der Pornographie. Dabei sind Konventionen Instrumente zur Realisierung und Durchsetzung von Machtverhältnissen. Sie entscheiden darüber, wer, was, in welchem Kontext sinnvoll (so dass die Intention verständlich ist) sagen kann.

79 LANGTON, Sprechakte, 129.

80 Vgl. MACKINNON, Francis Biddle's Sister.

81 Hornsby und Langton betonen, dass aus dem Scheitern der Illokution nicht die Schlussfolgerung gezogen werden darf, die Frau hätte sich also nicht geweigert. Da das Gelingen einer Illokution entscheidend von den Zuhörenden abhängt, kann aus dem Scheitern oder Gelingen des illokutionären Aktes keine Aussage über den Geisteszustand der sprechenden Person gezogen werden (vgl. HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 31).

82 Vgl. AUSTIN, Theorie, 133f.

1.3 Zwischenfazit

Wie dieser Überblick zeigt, haben sich bereits viele gesellschaftliche Akteur:innen und Wissenschaftler:innen aus unterschiedlichen Perspektiven Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit gewidmet. Ausgehend von ihren jeweiligen theoretischen und praktischen Hintergründen verwenden sie abweichende Begriffe, entwerfen andere Erklärungsmodelle und setzen unterschiedliche Schwerpunkte. Doch sie alle weisen darauf hin, dass Personen, die benachteiligten oder marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen angehören, unter bestimmten Bedingungen nicht sprechen können (im Sinne eines erfolgreichen Sprechakts) bzw. nicht gehört werden. Sie machen auf Ausschlüsse von Wissenspraktiken bzw. Diskursen aufmerksam, die sich an der sprechenden Person, dem Wissensgehalt, der geteilt werden soll, der Art und Weise, wie dies geschieht, oder einer Kombination dieser drei Faktoren fest machen. Damit kritisieren sie die Zulassungsbedingungen zu epistemischen Prozessen und deren Strukturen, die reglementieren, was kommuniziert werden kann und wie es kommuniziert werden muss, damit es verständlich ist, oder legen zumindest die Grundlage für Kritik daran. Frickers Konzept der *epistemic injustice* kann hier in vielerlei Hinsicht eingereiht werden, hebt sich jedoch auch von den bisher skizzierten Konzeptionen ab, wie im Folgenden gezeigt wird.

2 Konzept der *epistemic injustice* bei Miranda Fricker

Mit dem Konzept der *epistemic injustice* von Miranda Fricker wird es im Folgenden um einen Ansatz gehen, der im Gegensatz zu den bisher beschriebenen explizit epistemologisch ausgerichtet ist. Obwohl die Epistemologie die Disziplin ist, die sich mit der Frage beschäftigt, was Wissen ist bzw. was als Wissen gilt, wie es entsteht und wie es geteilt wird und werden kann, zählte die Auseinandersetzung mit Fragen der epistemologischen Ungerechtigkeit lange nicht zu ihren Forschungsbereichen. Dies wurde erst mit dem Aufkommen der feministischen und Sozialepistemologie in den 1980er und 1990er Jahren möglich.

2.1 Verortung des Ansatzes

Die traditionelle Epistemologie, zu deren berühmtesten Vertretern Personen wie René Descartes (1596–1650), John Locke (1632–1704) oder Immanuel Kant (1724–1804) gezählt werden können, fokussierte sehr stark das Individuum und fragte danach, wie es zu Erkenntnis kommt und was als rationale und gerechtfertigte Überzeugungen des Individuums gelten können. Die Frage nach idealen Erkenntnisprozessen führte dabei häufig zu einer sehr abstrakten Auseinandersetzung mit der Sphäre des Wissens oder aber zu einer stark praxisorientierten und konzeptionellen Herangehensweise. Beide Formen liefen jedoch Gefahr, zu übersehen, wie „tricky“⁸³ das Unterfangen der Epistemologie tatsächlich ist, indem sie die Machtförmigkeit des Wissens vernachlässigten. Auch Fricker wirft der traditionellen Epistemologie vor, dass die ethischen und politischen Implikationen epistemischer Handlungen unberücksichtigt geblieben seien.⁸⁴

2.1.1 *Social and feminist epistemology*

Die traditionelle Epistemologie wurde insbesondere in den 1960er bis 1980er Jahren durch Strömungen wie Poststrukturalismus und Sozialkonstruktivismus vehement in Frage gestellt. Michel Foucault, Bruno Latour, Richard Rorty und weitere Vertreter:innen dekonstruierten herkömmliche Vorstellungen von Wahrheit, Rationalität und Objektivität und verwiesen auf deren Grundlegung in sozialen Praktiken. Was als wahr erscheine, sei vom jeweiligen sozialen Kontext abhängig, in dem man sich bewege.⁸⁵ Es dauerte jedoch bis in die 1980er und 1990er Jahre, so stellt Alvin Goldman fest, bis die Epistemolog:innen begannen, fundierte Antworten auf diese Anfragen zu formulieren.⁸⁶ Auch wenn sie die Anfragen des Postmodernismus und Sozialkonstruktivismus nicht in ihrer Radikalität rezipierten, nahmen einige Epistemolog:innen, darunter Goldman selbst, eine zentrale Idee auf: Sie erkannten die Rolle sozialer Zusammenhänge für epistemische Praktiken und erarbeiteten erste Entwürfe für eine Sozialepistemologie.

83 GOLDMAN, Social Epistemology, 10.

84 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 2.

85 Vgl. GOLDMAN, Social Epistemology, 11.

86 Vgl. GOLDMAN, Social Epistemology, 11.

Die verschiedenen Forschungsansätze, die sich daraus bis heute entwickelten, lassen sich mit Goldman in drei Kategorien einteilen: Unter interpersonalen Sozialepistemologie fasst er alle Ansätze zusammen, die sich damit auseinandersetzen, welche Rolle die Überzeugungen anderer für die persönliche Meinungsbildung spielen. Kollektive Sozialepistemologie nimmt die Überzeugungen von Gruppen in den Blick und widmet sich der Frage, inwiefern diese gerechtfertigt und rational sind. Davon unterscheidet Goldman noch einmal die institutionelle Sozialepistemologie, die auf einer höheren gesellschaftlichen Organisationsebene untersucht, wie Institutionen, Märkte, Netzwerke etc. die epistemischen Prozesse und den Austausch ihrer Mitglieder beeinflussen.⁸⁷

Feministische Epistemologien sind in diese Kategorisierung Goldmans nur schwer einzuordnen, da sie – je nach Ansatz – als Teilgebiet der Sozialepistemologie oder als spezifische Herangehensweise der Sozialepistemologie insgesamt betrachtet werden können.⁸⁸ Mit Heidi Grasswick lässt sich das Anliegen feministischer Epistemologien im Allgemeinen wie folgt zusammenfassen:

„At its core, feminist epistemology seeks to expose and understand the epistemic salience of gendered social relations. Its interests lie in both descriptive questions concerning how gendered relations affect knowing, and in normative questions concerning how knowers can know well within social contexts shaped by gender, and how we can design robust and successful knowledge practices within such contexts.”⁸⁹

Feministischen Epistemologien liegt dabei die Annahme der Situiertheit des Wissens zu Grunde, die auf Sandra Harding und Donna Haraway zurückgeführt wird.⁹⁰ Sie verdeutlicht den Einfluss der sozialen Position eines Wissenssubjekts auf deren Wissen. Im Anschluss an Linda Martín Alcoff und Patricia Hill Collins erläutert Gaile Pohlhaus den Zusammenhang sehr anschaulich:

“[T]he situations resulting from one's social positioning create ‘common challenges’ that constitute part of the knower's lived experience and so contribute to the context from which she approaches the world. Repeated over time, these challenges can lead to habits of expectation,

87 Vgl. GOLDMAN, Social Epistemology, 12.

88 Vgl. GRASSWICK, Feminist Epistemology, 295f.

89 GRASSWICK, Feminist Epistemology, 295.

90 Vgl. HARAWAY, Situated Knowledges; HARDING, Whose Science.

attention, and concern, thereby contributing to what one is more or less likely to notice and pursue as an object of knowledge in the experienced world.”⁹¹

Die gesellschaftliche Stellung einer Person, ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe prägt also, was diese als Wissen wahrnimmt. So besagt etwa die Standpunkttheorie, eine Form der feministischen Epistemologie, dass sozial benachteiligte Personen tiefere Einblicke in Macht- und Diskriminierungsverhältnisse haben, da dieses Wissen für sie nützlich ist, um mit ihrer Situation umzugehen und sich eventuell daraus zu befreien, während dominante Gruppen weniger relevante Erkenntnisse in Bezug auf die Benachteiligung haben, da dieses Wissen für sie im Alltag keine Relevanz hat.⁹² Der Einfluss der Geschlechtsidentität auf Wissen wird etwa deutlich, wenn Frauen, die nachts unterwegs sind, sich möglicher Gefahrensituationen bewusster sind und entsprechende Schutzstrategien entwickeln, weil sie stärker von Sexualdelikten und nächtlicher Verfolgung bedroht sind, während ein entsprechendes Bewusstsein bei Männern deutlich geringer ausgeprägt ist.⁹³

Feministische Epistemolog:innen untersuchen jedoch nicht nur den Einfluss von *gender* auf Wissen, sondern beziehen auch weitere Kategorien wie *race*, *class* etc. und deren intersektionale Wechselwirkungen mit ein.⁹⁴

2.1.2 Frickers Ansatz: Im Grenzgebiet zwischen Epistemologie und Ethik

Im Einklang mit feministischen epistemologischen Ansätzen versteht Fricker Wissen als sozial situiert und schließt sich der Erkenntnis der Standpunkttheorie an, dass „das Innehaben einer Position sozialer Macht dazu tendiert, bestimmte Stellen der Realität zu verschleiern oder zu verfälschen“ und korrespondierend, „dass wir den Blickwinkel derjenigen auf der Verliererseite einnehmen müssen,

91 POHLHAUS, Relational Knowing, 716f.; vgl. auch: ALCOFF, Judging; ALCOFF, Visible Identities; COLLINS, Black Feminist Thought.

92 Vgl. TANESINI, Standpoint, 335.

93 Entsprechende Zusammenhänge legt eine Studie in Auftrag des Bundeskriminalamts nahe, die 2022 veröffentlicht wurde: BIRKEL et al., SKiD 2020.

94 Vgl. CODE, Ecological Thinking; SULLIVAN/TUANA, Race.

wenn wir ein umfassendes Verständnis von menschlichen Praktiken, sozialen Phänomenen und Beziehungsmustern erlangen wollen.“⁹⁵ Die Situation der Verlierer:innen, der Unterdrückten sei nun so, dass deren Stimmen oft kaum oder überhaupt nicht hörbar sind. Um die einseitige privilegierte Perspektive auf die Lebenswelt aufzubrechen, sei es notwendig, denen zuzuhören, die auf der anderen Seite stehen. Sind diese nicht oder nur kaum hörbar, gelte es „dem Schweigen zuzuhören“⁹⁶. Mit „Epistemic Injustice“ liefert sie Werkzeuge, um die Ursachen und Mechanismen, die das Schweigen hervorbringen, zu analysieren und zu kategorisieren. Von postmodernistischen Ansätzen, die als große Hoffnungsträger gegolten hätten, die Verbindung von Wissen und (sozialer) Macht zu ihrem expliziten Thema zu machen, distanziert sie sich, da sie diesen Erwartungen nicht gerecht geworden seien:

„Suspicion of the category of reason per se and the tendency to reduce it to an operation of power actually pre-empt the very questions one needs to ask about how power is affecting our functioning as rational subjects; for it eradicates, or at least obscures, the distinction between what we have a reason to think and what mere relations of power are doing to our thinking.“⁹⁷

Damit grenzt sie sich klar z. B. von diskurstheoretischen Ansätzen wie bei Foucault oder Butler ab. Frickers Anliegen ist es, auf ganz konkrete epistemische Interaktionen zu blicken und den Einfluss von gesellschaftlichen Machtverhältnissen auf diese Situationen zu untersuchen. Dies wird auch deutlich daran, dass sie ihre Begriffe und Kategorien an verschiedenen Fallbeispielen schärft, dazu greift sie auf literarische Vorlagen zurück wie aus Harper Lees „To

95 FRICKER, Schweigen, 64. Diesen Gedanken entwickelt sie auf der Grundlage eines Zitats von Simone Weil: „Der Mensch ist so gemacht, dass derjenige, der zertritt, nichts fühlt; nur derjenige, der zertreten wird, fühlt. Solange man sich nicht auf die Seite der Unterdrückten gestellt hat, um mit ihnen zu fühlen, kann man sich das nicht klarmachen.“ (WEIL, Lectures, 139; hier in der Übersetzung durch Bunkenborg/Miller: FRICKER, Schweigen, 63). Während die Annahme, dass der Unterdrücker nichts spüre, durchaus anfechtbar ist, stellt die Konklusion Weils eine wichtige Erkenntnis dar. Die Erfahrungen der beiden Seiten sind so verschieden, dass der Unterdrücker sich kein Bild davon machen kann, wie die Unterdrückten die Situation wahrnehmen.

96 FRICKER, Schweigen, 65.

97 FRICKER, Epistemic Injustice, 3.

Kill a Mockingbird“⁹⁸ oder Patricia Highsmiths „The Talented Mr. Ripley“⁹⁹ oder auf reale Situationen etwa aus der zweiten Welle der Frauenbewegung. Sie beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Analyse defizitärer Praxis, sondern definiert im Sinne einer „*virtue epistemology*“¹⁰⁰ Tugenden, die diesen Ungerechtigkeiten entgegenwirken sollen. Diese sind als Richtlinien guter epistemischer Praxis im Angesicht epistemischer Ungerechtigkeit zu sehen. Damit überschreitet sie das Gebiet der Epistemologie und bewegt sich bewusst in einem Grenzfeld mit der Ethik.¹⁰¹

Der Rede von *epistemic justice/injustice* liegt bei Fricker die Annahme zu Grunde, dass jede Person ein Recht darauf hat, als Wissenssubjekt zu agieren. Das bedeutet die Möglichkeit zu haben, einerseits selbst Wissen zu produzieren – Fricker geht hier insbesondere auf Wissensbildung durch die Deutung eigener sozialer Erfahrungen ein –, andererseits Wissen zu kommunizieren bzw. auszutauschen.¹⁰² Damit setzt sie sich vordergründig vor allem mit individuellen und interpersonellen Praktiken des Deutens und Kommunizierens von Erfahrungen auseinander. Dabei geht es ihr insbesondere um Formen des Alltagswissens, das besondere Bedeutung gewinnt, wenn es z. B. um die Anzeige bzw. Anerkennung von Unrechtserfahrungen geht. Zugleich können diese individuellen und interpersonellen epistemischen Praktiken, die im Zentrum von Frickers Überlegungen stehen, nicht ohne Einbezug der institutionellen bzw. gesamtgesellschaftlichen Ebene verstanden werden. Denn u. a. rechtliche und wissenschaftliche Diskurse beeinflussen die individuelle und interpersonelle Ebene entscheidend, wie insbesondere unter 2.4 zu zeigen sein wird. Mit Blick auf die institutionelle Ebene

98 LEE, Mockingbird.

99 HIGHSMITH, Mr Ripley.

100 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 2. Zu deutsch: „Tugend-Epistemologie“. Die Tugendepistemologie setzt sich anders als die Tugendethik nicht mit moralischen, sondern mit epistemischen Tugenden auseinander. Anhand dieser Tugenden wird bewertet, inwiefern bestimmte Überzeugungen als gerechtfertigt angesehen werden können. Unter epistemischen Tugenden können kognitive Fähigkeiten wie Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögen verstanden werden oder Charaktereigenschaften wie intellektuelle Aufgeschlossenheit, Mut oder Ehrlichkeit (vgl. GRECO/TURRI, Introduction, vii f.).

101 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 2.

102 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 1.

liegt es auch nahe, über den Zugang zu Bildung etc. nachzudenken. Obwohl Fricker nicht abstreitet, dass die Teilhabe an der Sphäre des Wissens auch durch distributive Güter wie Zugang zu Bildung etc. strukturiert ist, wählt sie eine andere Perspektive.¹⁰³ Sie definiert die Fähigkeit als Wissenssubjekt aufzutreten, als „essential to human value“¹⁰⁴. *Epistemic injustice* versteht sie folglich als eine Form der diskriminierenden Ungerechtigkeit („*discriminatory epistemic injustice*“¹⁰⁵), die eine Person in der Ausübung einer grundlegenden menschlichen Fähigkeit benachteiligt. Die Unterscheidung von Formen distributiver Ungerechtigkeit sei „not intended as a deep and/or exclusive demarcation of course, since most cases of one will have aspects of the other“¹⁰⁶.

2.2 Definition der *epistemic injustice*

Wie sie in einem späteren Beitrag schreibt, war es Frickers Anliegen, mit „Epistemic Injustice“ ein Phänomen zu beschreiben, „that is easy to miss, and in need of a name“¹⁰⁷. Damit ist bereits eine große Stärke ihres Konzepts benannt. Sie macht auf eine spezifische Form der Ungerechtigkeit¹⁰⁸ in der Sphäre des Wissens aufmerksam und liefert genaue Definitionen und Kategorien, um diese von anderen Ungerechtigkeiten abzugrenzen und die unterschiedlichen Erschei-

103 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 19; FRICKER, *Evolving Concepts*, 53.

104 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 5.

105 FRICKER, *Evolving Concepts*, 53.

106 FRICKER, *Evolving Concepts*, 53 Fn. 1.

107 FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

108 Der englische Begriff der „injustice“ kann im Deutschen als Unrecht oder Ungerechtigkeit übersetzt werden. Fricker verwendet den Begriff in beiden Konnotationen und entsprechend werden in der deutschen Ausgabe beide Begriffe für die Übersetzung genutzt. Der Begriff der Ungerechtigkeit verweist darauf, dass es sich hier um Phänomene handelt, die systemisch und strukturell verankert sind und für Betroffene in konkreten Erfahrungen der Ungerechtigkeit spürbar werden. Mit dem deutschen Begriff des Unrechts rücken stärker die negativen Auswirkungen der Ungerechtigkeit, das, was den Betroffenen *angest*an wird, in den Blick. „[T]he wrong that is done to someone“ (u. a. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 40), und das darin besteht, dass jemand als Wissenssubjekt missachtet wird, ist – so wird noch zu zeigen sein – konstitutiver Bestandteil von Frickers Definition von *epistemic injustice* (vgl. III.2.5).

nungsformen der epistemischen Ungerechtigkeit voneinander zu unterscheiden. Das spezifische der epistemischen Ungerechtigkeit ist darin zu sehen, dass es sich um eine Form der Ungerechtigkeit handelt, „[that; M.H.] wrongs someone in their capacity as a subject of knowledge“¹⁰⁹. Doch nicht jede Beeinträchtigung dieser Art erfülle notwendigerweise die Kriterien der *epistemic injustice*. Den Terminus der Ungerechtigkeit reserviert Fricker für Formen, „in which there is something ethically bad about the hearer’s misjudgement“¹¹⁰. Wenn eine Person nicht als Wissenssubjekt anerkannt wird, weil man sie mit jemandem verwechselt und sie aufgrund ihrer vermeintlichen Inkompetenz aus einem Diskurs ausschließt, stuft Fricker dies als einen ehrlichen Fehler und damit nicht als *epistemic injustice* ein.¹¹¹ Auch Fälle, bei denen jemand absichtlich in seinem Auftreten als Wissenssubjekt beeinträchtigt wird, seien nicht als *epistemic injustice* anzusehen.¹¹² Denn wenn die Beeinträchtigung absichtlich erfolge, sei das nicht unbedingt ein Indiz dafür, dass die Person falsch eingeschätzt wurde. Es kann vielmehr ein Hinweis für das Gegenteil sein: Jemand wird am erfolgreichen Sprechen (vgl. 1.2.4) gerade wegen seiner Kompetenz als Wissenssubjekt gehindert. Fricker möchte stattdessen Phänomene epistemischen Ausschlusses beschreiben, die unintentional erfolgen und gerade deshalb häufig nicht als Ungerechtigkeit in Erscheinung treten.¹¹³ Bei *epistemic injustice* handelt es sich daher nicht um bewusste Manipulationen, die zum Ausschluss aus den Wissenspraktiken führen.¹¹⁴ Hierin unterscheidet sich Fricker auch von Ansätzen der epistemischen Gewalt/*epistemic violence*, die eine Intentionalität auf der Seite der Täter:innen nicht ausschließen, wie der verwendete Gewaltbegriff nahelegt.¹¹⁵ Fricker möchte vielmehr darauf hinweisen, wie Personen

109 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 5.

110 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 22.

111 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 21.

112 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

113 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

114 Das bedeutet nicht, dass die Verursachenden frei von Verantwortung und Schuld sind. Inwiefern die Kategorien von Verantwortung und Schuld hier zum Tragen kommen können, wird für die beiden Formen der *testimonial* und *hermeneutical injustice* im Detail erläutert werden (vgl. III.2.3 und III.2.4).

115 Vgl. die unter III.1.2.1 bereits angeführte Definition von *epistemic violence* nach Kristie Dotson: „*Epistemic violence* in testimony is a refusal, intentional

häufig unbewusst, durch das Vorhandensein bestimmter Vorurteile, in ihrer Fähigkeit als Wissenssubjekt aufzutreten gehindert werden. Fricker geht es damit im Kern nicht um die Beeinträchtigung von epistemischen Prozessen, sondern um die Missachtung einer Person in ihrem Status als Wissenssubjekt.¹¹⁶ Entscheidendes Kriterium für gerechte epistemische Praktiken ist damit „a proper respect for the speaker qua subject of knowledge“¹¹⁷.

Konkret werden Frickers Ausführungen anhand der beiden Formen epistemischer Ungerechtigkeit, die sie in ihrer Grundlegung der *epistemic injustice* von 2007 definiert. *Testimonial injustice* und *hermeneutical injustice* unterscheiden sich in der Art der epistemischen Handlung, auf die sie sich beziehen, und in der Art des Unrechts, das sie hervorrufen.

2.3 Erste Form: *Testimonial injustice*

Die erste Form der epistemischen Ungerechtigkeit, die *testimonial injustice* (dt. etwa: Zeugnisungerechtigkeit¹¹⁸), tritt in Situationen auf, in denen eine Person als Vermittler:in von Wissen, als Informant:in tätig ist. Der englische Begriff *testimony* lässt an eine Gerichtsverhandlung denken, bei der jemand als Zeuge:in auftritt. *Testimonial injustice* kann aber auch in weiteren Kontexten auftreten, etwa wenn ein Patient einer Ärztin seine Symptome schildert oder im informellen Rahmen, wenn Freund:innen einander von

or unintentional, of an audience to communicatively reciprocate a linguistic exchange owing to pernicious ignorance“ (Dorson, Tracking, 238).

116 Fricker selbst spricht von „a distinctive class of wrongs, namely those in which someone is ingenuously downgraded and/or disadvantaged in respect of their status as an epistemic subject“ (FRICKER, *Evolving Concepts*, 53). Dies scheint eine weitere Definition zu implizieren als die, die oben gegeben wird. Entscheidend ist hier allerdings der Bezug zum epistemischen Status der Person. Nicht jede Beeinträchtigung epistemischer Handlungen ist eine epistemische Ungerechtigkeit, aber jede Beeinträchtigung, die zugleich den epistemischen Status der:des Wissenden beeinträchtigt oder herabstuft, stellt eine epistemische Ungerechtigkeit dar.

117 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 20.

118 Vgl. FRICKER, *Epistemische Ungerechtigkeit*.

ihren Erfahrungen berichten. Bei der zentralen Form¹¹⁹ der *testimonial injustice* begibt sich ein Wissenssubjekt in eine entsprechende kommunikative Situation und äußert sein Wissen, er wird von den Zuhörenden jedoch aufgrund von Vorurteilen nicht als ausreichend glaubwürdig angesehen, um ihr Wissen anzunehmen. In den oben genannten Situationen würde es sich bspw. um *testimonial injustice* handeln, wenn die Ärztin dem Schwarzen Patienten aufgrund von Vorurteilen gegenüber seiner Hautfarbe nicht glaubt, wie schwerwiegend seine Symptome sind, oder wenn Freunde ihrer Freundin unterstellen, sie übertreibe in der Schilderung erlebter sexueller Übergriffe, weil sie als Frau in der Hinsicht überempfindlich sei. Weibliche Betroffene von sexuellen Übergriffen (auch im Kontext der katholischen Kirche) erleben es häufig, dass sie vor Gericht, in den Medien und in weiteren Kontexten, in denen sie von den Übergriffen berichten, als Lügnerinnen, hysterisch, rachsüchtig oder geldgierig dargestellt werden.¹²⁰ So zeigte das Gutachten zu sexuellem Missbrauch im Bistum Berlin, dass die Aussage einer Zeugin

„mit einem Verweis auf einen ‚angesehenen Kanonisten und Richter‘, Conte a Coronata, begründet [wurde], der in seinen Schriften zum kanonischen Recht Ende der 1950er Jahre die Auffassung vertreten hatte, ‚dass eine Frau – selbst wenn sie einen guten Ruf genießt – leicht aus Hass eine falsche Anzeige erstatten kann.‘“¹²¹

Den Kern dieser Ungerechtigkeit bildet damit ein defizitäres Maß an Glaubwürdigkeit, das die Zuhörenden der sprechenden Person entgegenbringen.¹²²

Das Glaubwürdigkeitsurteil stellt einen integralen Bestandteil jedes Wissensaustauschs dar, wenn es auch häufig unbewusst erfolgt.

119 Anhand der zentralen Form der *testimonial injustice* entwirft Fricker eine enge Definition, die klare Kriterien bietet. So kann sie *testimonial injustice* klar von anderen Formen der Ungerechtigkeit bzw. epistemischer Defizite unterscheiden, die im Umfeld dieser zentralen Form angesiedelt sind. Sie diskutiert aber auch Ausnahmen, die zwar nicht in allen Punkten ihrer engen Definition entsprechen, aber dennoch als *testimonial injustice* anzusehen sind (vgl. Fn. 139f. und die Form der *pre-emptive testimonial injustice*, die in diesem Kapitel weiter unten erläutert wird).

120 Vgl. CLEMM, AktenEinsicht, 26f.; FLYNN, Sexual Abuse, 216; HEYDER, Autorität, 181; MANNE, Down Girl, 323; POOLER/BARROS-LANE, National Study, 127.

121 BRAND/WILDFEUER, Missbrauch, 150.

122 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 21.

Laut Fricker bilden sich die Zuhörenden das Urteil auf Basis von zwei Aspekten: Kompetenz und Aufrichtigkeit (*sincerity*) der sprechenden Person.¹²³ Um die Glaubwürdigkeit einer Person in Frage zu stellen, genüge es bereits, dass Zweifel auftreten, ob eine der beiden Komponenten in vollem Maß gegeben ist.¹²⁴ So würde man berechtigterweise die Kompetenz einer Person in Frage stellen, die im OP-Hemd am Krankenbett erscheint und der Patientin eine schwere Krankheit diagnostiziert. Es scheint sich hier ja ebenfalls um einen Patienten und nicht um einen Arzt zu handeln. Eine Polizistin würde wiederum die Aufrichtigkeit eines Autofahrers anzweifeln, wenn dieser zwar beteuert, nüchtern zu sein, zugleich aber deutliche Anzeichen von Alkoholkonsum aufweist.

Die Beispiele zeigen, dass Glaubwürdigkeitsurteile normaler und notwendiger Bestandteil epistemischer Prozesse sind. Sie werden spontan, innerhalb von wenigen Sekunden gefällt und basieren häufig auf Stereotypen (etwa der Kleidung, die mit einem bestimmten Beruf assoziiert wird, oder einer Verhaltensweise, die auf Drogenkonsum hinweist etc.): Fricker sieht es als notwendig für die Zuhörenden an „to use social stereotypes as heuristics in their spontaneous assessments of their interlocuter’s credibility“¹²⁵. „[R]eliable stereotypes“ können demnach als „proper part of the hearer’s rational resources in the making of credibility judgements“¹²⁶ gelten.

Ethisch und epistemisch problematisch sind jedoch ungerechtfertigte Stereotype, wie es bei Identitätsvorurteilen der Fall ist. Sie führen dazu, dass der Sprechenden Person ein ungerechtfertigtes Maß an Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird. „[P]rejudice will tend surreptitiously to inflate or deflate the credibility afforded the speaker [sic], and sometimes this will be sufficient to cross the threshold for belief or acceptance so that the hearer’s prejudice causes him to miss out on a piece of knowledge.“¹²⁷ Fricker geht hier also von einer Skala der Glaubwürdigkeit aus. Nicht jeder Zweifel führt schon zu einer *testimonial injustice*, erst wenn der Wert ein bestimmtes Maß unterschreitet, wird die Sprechende Person nicht mehr als glaubwürdiges Wissenssubjekt anerkannt und das geäußerte Wissen abgelehnt.

123 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 45.

124 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 45.

125 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 16.

126 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 30.

127 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 17.

Für die Ablehnung von Wissen sind insbesondere negative Identitätsvorurteile relevant. Diese definiert Fricker als „widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some (typically epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment.“¹²⁸ Diese Definition enthält drei wichtige Grundannahmen, die einer genaueren Erläuterung bedürfen:

1) Unter Stereotypen versteht Fricker „widely held associations between a given social group and one or more attributes“¹²⁹. Als solche enthalten sie eine mehr oder weniger starke Generalisierung, die die Beurteilung von epistemischen Akteur:innen erleichtert. Stereotype „may be held not only as beliefs but also in other dimensions of cognitive commitment: notably those that may have an affective aspect such as commitments which derive from the collective imagination and which may permit less transparency than beliefs“¹³⁰. Stereotype können demnach auch in Form von kollektiven Bildern auftreten, die eine Gruppe mit bestimmten Eigenschaften verbindet, ohne dass sie in ein komplexes Überzeugungssystem eingebunden sein müssen. Im Gegenteil geht Fricker davon aus, dass solche Produkte der sozialen Imagination die Urteilsfähigkeit einer Person auch entgegen ihrer Überzeugungen beeinflussen können:¹³¹ „Certainly we may sometimes perpetrate testimonial injustice because of our beliefs; but the more philosophically intriguing prospect is that we may very frequently do it in spite of them.“¹³² Sie konstatiert, dass aufgrund der Macht, die Bilder entfalten können, das bloße Vorhandensein eines Stereotyps in der kollektiven Vorstellung einer Gruppe genügt, damit es wirksam werden kann – unabhängig davon, ob es von irgendjemandem als wahr angenommen wird.¹³³ Treten Stereotype in dieser nicht-doxastischen Form auf, sind sie als Ursachen für *testimonial injustice* nur sehr schwer zu erkennen und tragen zusätzlich zur Unsichtbarkeit des Phänomens bei. „Where prejudi-

128 FRICKER, Epistemic Injustice, 35. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

129 FRICKER, Epistemic Injustice, 30. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

130 FRICKER, Epistemic Injustice, 30.

131 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 36f.

132 FRICKER, Epistemic Injustice, 36.

133 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 15, 36.

cial images subsist alongside conflicting beliefs, their influence will tend to be very difficult to identify.”¹³⁴ So wird die Ärztin im oben genannten Beispiel vielleicht beteuern, keine rassistischen Vorurteile zu hegen. Ihr Unglaube in Bezug auf die Aussage des Patienten kann aber allein durch das Vorhandensein stereotyper Vorstellungen über Schwarze Menschen in der Gesamtgesellschaft entstanden sein, die unbewusst ihr Urteil beeinflusst haben.¹³⁵ Ebenso verhält es sich mit misogynem Gedankengut in der katholischen Kirche: Auch wenn eine Person von der gleichen Würde von Mann und Frau überzeugt ist, können Vorstellungen über die größere Empfindsamkeit der Frau, die in lehramtlichen Texten vertreten werden,¹³⁶ ihr Urteil über die Glaubwürdigkeit einer Frau, die von einem ihr widerfahrenen Unrecht berichtet, prägen.¹³⁷

2) Für *epistemic injustice* sind insbesondere Stereotype relevant, die negative Vorurteile in Bezug auf die Identität einer Person beinhalten. Vorurteile definiert Fricker als „judgements, which may have a positive or negative valence, and which display some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to some affective investment on the part of the subject.”¹³⁸ Im Kontext von *testimonial injustice* hält Fricker nur solche Vorurteile für relevant, die sich auf die Identität des Wissenssubjekts beziehen, da nur sie eine Bewertung der Glaubwürdigkeit der Person implizieren. Vorurteile, die sich z. B. auf das Gesagte beziehen, bedeuten keine Abwertung der:des Sprechenden und stellen daher in der Regel kei-

134 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 37.

135 Manne weist auf verschiedene Berichte Schwarzer Frauen hin, die keine ausreichende medizinische Versorgung und Behandlung erhielten, weil man ihre Schmerzen oder ihre medizinische Vorgeschichte nicht ernst nahm und herunterspielte, darunter die Soziologin und Schriftstellerin Tressie McMillam Cottom und Tennisprofi Serena Williams (vgl. MANNE, *Entitled*, 75–78, 87f.).

136 Vgl. JAGIELSKA, *Vatikan*.

137 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 39.

138 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 35. Fricker und Jenkins unterscheiden Vorurteile klar von Unkenntnis, da es sich bei Vorurteilen um „a determinant of what one knows and ignores“ (FRICKER/JENKINS, *Epistemic Injustice*, 269) handelt. Nichtsdestotrotz können Vorurteile auch unbewusst wirken, was häufig durch den Begriff des *implicit bias* ausgedrückt wird (vgl. FRICKER, *Preservation of Ignorance*, 162).

ne *testimonial injustice* dar.¹³⁹ Zudem fokussiert Fricker auf negative Identitätsvorurteile, weil diese zu einem *verminderten* Glaubwürdigkeitsurteil und damit zur Missachtung des Wissenssubjekts führen können. Dagegen können positive Vorurteile zwar auch ein ungerechtfertigt (hohes) Maß an Glaubwürdigkeit bedingen, dies hat für die Betroffenen in der Regel jedoch keine negativen Konsequenzen.¹⁴⁰

Fricker spricht bei den Identitätsvorurteilen, die *testimonial injustice* zu Grunde liegen, auch von *tracker prejudice*. Damit meint sie Vorurteile, die sich auf eine wesentliche Eigenschaft¹⁴¹ der Person be-

139 In seltenen Fällen kann das Vorurteil in Bezug auf das Gesagte sekundär auch zu einer Abwertung der sprechenden Person führen, womit die Kriterien für eine *epistemic injustice* erfüllt sind, auch wenn Fricker diese Fälle nicht zu den zentralen Formen der *testimonial injustice* zählt. Sie spricht dann von *incidental* (zufälliger) *epistemic injustice*, während sie die Formen, die direkt mit einem Identitätsvorurteil zusammenhängen, als systematische Formen ansieht (vgl. für ein Beispiel: FRICKER, *Epistemic Injustice*, 27).

140 Fricker zeigt zwar, dass auch die Überschätzung der epistemischen Fähigkeiten einer Person, wenn sie wiederholt auftritt, zu einem epistemischen Unrecht kumulieren kann, dies sei gleichwohl als absolute Ausnahme zu sehen (vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 19–21).

141 Zur Verbindung des Identitätsvorurteils zur betroffenen Person schreibt Fricker: „[T]he prejudice working against a speaker in a given discursive exchange may concern a category of social identity (racial, political, sexual, religious) that is *essential* to his identity, essential to who he is“ (FRICKER, *Epistemic Injustice*, 54). Sie erläutert allerdings nicht, wie sie den Begriff der „Essenzialität“ versteht. Für die Rezeption der Begrifflichkeit im Rahmen dieser Arbeit sei angemerkt, dass sie nicht als naturgegebene Konstituierung des Subjekts verstanden werden sollte. Mit Butler bzw. Foucault kann Subjektwerdung bzw. Subjektivation als ein Prozess der Auseinandersetzung mit Zuschreibungen verstanden werden, die von außen an das Subjekt herangetragen werden (vgl. III.1.2.2). Frickers Ausführung könnte dazu verleiten, von einer „natürlichen“ Identität jedes Subjekt auszugehen, die von außen mit negativen Vorurteilen verbunden werden kann. Dies lässt außer Acht, dass Identität selbst schon ein Produkt von Zuschreibungen ist und dass Vorurteile ebenfalls in der Zuschreibung bestimmter Identitätsmerkmale bestehen (allerdings entgegen anderslautenden empirischen Beweisen) und eben nicht nur in der Verknüpfung von gegebenen Identitäten mit negativen Eigenschaften. Wenn hier von essenziellen Eigenschaften die Rede ist, sollen darunter nicht „natürliche, dem Wesen eingeschriebene“ Eigenschaften, sondern Eigenschaften, die sich durch Praxis in Form von Selbst- oder Fremdzuschreibung als für das Individuum und seine Identität prägend herausstellen. In gleicher Weise sollen auch die epistemischen Praktiken, die Fricker als „essential“ (vgl. FRICKER, *Epistemic*

ziehen und diese durch alle Systemebenen verfolgen. Wie das Identitätsvorurteil zu einer Benachteiligung in der Sphäre des Wissens führt, kann es auch auf weiteren Ebenen Benachteiligungen hervorrufen (z. B. auf politischer, ökonomischer oder rechtlicher Ebene). In diesem Sinne versteht Fricker *testimonial injustice*, die durch negative Identitätsvorurteile hervorgerufen wird, als systematisch, da sie in sozialen Strukturen verankert und mit weiteren Formen der Ungerechtigkeit auf anderen Systemebenen verbunden ist.¹⁴² So vermittele *testimonial injustice* Einblicke auch in „the broader pattern of social justice“¹⁴³. Darin ist ein wichtiger Punkt von Frickers Theorie zu sehen, der es ermöglicht, die Verbindung von Ungerechtigkeiten auf verschiedenen Ebenen in den Blick zu nehmen und die Grundlage bietet, um Intersektion von verschiedenen Identitätsvorurteilen (z. B. Geschlecht und *race*) in epistemischen Handlungen weiter zu analysieren, was bei Fricker allerdings ein wenig zu kurz kommt.

3) Ein dritter Aspekt, der für Frickers Definition der *testimonial injustice* (und für ihr Konzept der *epistemic injustice* allgemein) wichtig ist, ist der der epistemischen Verantwortung. In einem Beitrag von 2017 betont Fricker besonders, dass es sich bei *epistemic injustice* um ein Phänomen handelt, das ohne Intention begangen wird.¹⁴⁴ Da keine Absicht vorliegt, kann Täter:innen von *testimonial injustice* das Ausstellen eines verminderten Glaubwürdigkeitsurteil nicht vorgeworfen werden. Gleichzeitig hält Fricker an einer epistemischen Verantwortlichkeit fest.¹⁴⁵ Personen, die *testimonial injustice* begehen, machen sich insofern schuldig, als sie wider empirische Beweise und besseres Wissen an ihren Vorurteilen festhalten bzw. sich von Vorurteilen beeinflussen lassen. Darin sieht Fricker ein „ethically bad affective investment“¹⁴⁶. Sie räumt allerdings ein, dass eine Person auch so sehr von den Vorurteilen ihres Umfelds geprägt sein könne, dass sie tatsächlich kaum eine Möglichkeit habe, diese zu hinterfragen. Sie würde sich erst dann einer *testimonial*

Injustice, 5) bezeichnet, nicht als „für das Menschsein wesentlich“ und damit als anthropologische Kategorie verstanden werden, sondern als Praktiken, die sich als höchst relevant für das Leben vieler Menschen herausstellen.

142 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 27.

143 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 29.

144 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

145 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 55.

146 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 35.

injustice schuldig machen, wenn sie Zugang zu Wissen bekäme oder Erfahrungen machen würde, aufgrund derer sie die ursprünglichen Vorurteile in Frage stellen kann.¹⁴⁷

Zusammenfassend kann von *testimonial injustice* gesprochen werden, wenn einer:m Sprecher:in aufgrund von negativen Identitätsvorurteilen ein vermindertes Glaubwürdigkeitsurteil ausgesprochen wird und die Person damit nicht als vollwertiges Wissenssubjekt anerkannt wird. Die *testimonial injustice* wird dabei zwar nicht absichtlich begangen, dennoch tragen die Täter:innen eine Verantwortung dafür, dass sie wider besseres Wissen bzw. empirische Befunde an den Vorurteilen festhalten bzw. sich von ihnen beeinflussen lassen. Fälle von *testimonial injustice* können in vielen unterschiedlichen Kontexten auftreten und verschiedene Formen annehmen. Sie können sich als mehr oder weniger hartnäckig und systematisch erweisen. „Persistent‘ labels the diachronic dimension of testimonial injustice’s severity and significance, whereas ‘systematic’ labels the synchronic dimension.”¹⁴⁸

Fricker entwirft *testimonial injustice* nicht als ein Phänomen mit klaren Umrissen. Neben den Fällen, die die Definition genau treffen, lässt Fricker Raum für weitere Fälle, die ebenfalls als *testimonial injustice* definiert werden können, in gewissen Aspekten, aber von der Definition abweichen, etwa wenn die *testimonial injustice* durch einen Glaubwürdigkeitsüberschuss zustande kommt oder sich das Vorurteil primär auf das geäußerte Wissen und erst sekundär auf die Identität der sprechenden Person bezieht.¹⁴⁹ Eine besondere Form der *testimonial injustice* soll hier noch ausführlich vorgestellt werden:

Pre-emptive (vorausseilende) *testimonial injustice* nennt Fricker die Form der Ungerechtigkeit, bei der ein negatives Identitätsvorurteil dazu führt, dass jemand von vornherein aus einem Wissensaustausch ausgeschlossen wird bzw. nicht angefragt wird, sein Wissen zu teilen. In diesem Fall wird also nicht bereits geäußertes Wissen abgelehnt, sondern das negative Identitätsurteil führt dazu, dass die Person gar nicht die Gelegenheit bekommt, ihr Wissen

147 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 33, 89.

148 FRICKER, Epistemic Injustice, 29. Laut Fricker korrelieren die beiden Aspekte häufig, jedoch nicht notwendigerweise.

149 Vgl. Fn. 139f.

zu teilen.¹⁵⁰ Fricker merkt an (und dies gilt für alle Formen der *testimonial injustice*), dass sich dies jedoch meist auf bestimmte Bereiche beschränkt. Es ist schwer vorstellbar, dass jemand in keinem Bereich als Wissenssubjekt anerkannt wird und sein Wissen nie angefragt wird.¹⁵¹ Vielmehr scheinen verschiedene Identitäten mit einer spezifischen Wissenskompetenz bzw. -inkompetenz verbunden zu werden. So weist Kate Manne daraufhin, dass Frauen sehr ernst genommen werden, wenn sie den Gesundheitszustand ihres Kindes beschreiben, dass ihnen dagegen nicht die gleiche Kompetenz beigegeben werde, wenn sie über eigene gesundheitliche Beschwerden sprechen.¹⁵²

2.4 Zweite Form: *Hermeneutical injustice*

Von *testimonial injustice* unterscheidet Fricker eine weitere Form der epistemischen Ungerechtigkeit, die sie *hermeneutical injustice* (dt.: hermeneutische Ungerechtigkeit) nennt und die sich nicht so sehr auf die sprechende Person bezieht, sondern auf das Wissen, das geteilt werden soll. Wird bei *testimonial injustice* der:die Sprechende als unglaubwürdig abgelehnt, wird bei *hermeneutical injustice* eine Aussage unterdrückt bzw. abgelehnt. In Frickers Worten: „[H]ermeneutic injustice occurs at a prior stage, when a gap in collective

150 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 130. Fricker setzt sich hier weiter mit dem Ansatz von Jennifer Hornsby und Rae Langton auseinander, die in diesen Fällen kein epistemologisches, sondern ein kommunikatives Problem mangelnder Reziprozität sehen, da die sprechende Person (bei Hornsby/Langton geht es explizit um Frauen) von vornherein nicht als Wissensträger:in erkannt werde (vgl. HORNSBY/LANGTON, *Free Speech*). Fricker nimmt dagegen allein aus pragmatischen Gründen an, dass in jeder Person zumindest das Potential zum epistemischen Austausch gesehen werde: „I tend to think that the epistemic model describes the more empirically likely possibility, simply because it requires less erosion of women's human status before the silencing effect kicks in“ (FRICKER, *Epistemic Injustice*, 141f.).

151 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 131.

152 Vgl. MANNE, *Entitled*, 89. Manne sieht die Ursache vor allem in einer misogynen Haltung des „Entitlements“, nach der Frauen zwar als Geberinnen von Fürsorge geschätzt werden, ihnen jedoch nicht in gleicher Weise das Recht zuerkannt wird, Fürsorge in Anspruch zu nehmen.

interpretive resources puts someone in an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences.”¹⁵³

Die Deutung der eigenen Erfahrungen kann durch *hermeneutical injustice* in zwei Formen beeinträchtigt werden: Sie kann Personen daran hindern, ihre Erfahrung überhaupt sinnvoll zu deuten, weil ihr die entsprechenden Deutungsressourcen fehlen. Dies bezeichnet Fricker als radikale Form der *hermeneutical injustice*.¹⁵⁴ Die moderate Form tritt auf, wenn die betroffene Person „understands the nature of her own experience perfectly well [...] and yet she is unable to render it intelligible across social space to some significant social other to whom she needs to convey it.“¹⁵⁵ So kann von einem Fall von *hermeneutical injustice* gesprochen werden, wenn erwachsene Frauen, die Missbrauch in der Kirche erlebt haben, erst einige Zeit und eventuell sogar externe Hilfe brauchen, um ihre Erlebnisse als Missbrauch deuten zu können.¹⁵⁶ Die zweite Form der *hermeneutical injustice* tritt ein, wenn sie von diesen Erfahrungen berichten, das Unrecht des Missbrauchs aber nicht anerkannt wird und die Geschehnisse z. B. als eine konsensuelle Beziehung zwischen zwei Erwachsenen eingestuft werden. Hier wird dem Gegenüber der eigentliche Inhalt der Aussage nicht verständlich. *Hermeneutical injustice* kann aber auch eintreten, weil die Form, in der die Aussage gemacht wird, verhindert, dass das Gegenüber das enthaltene Wissen versteht.¹⁵⁷ Im Missbrauchskontext ist das etwa zu beobachten,

153 FRICKER, Epistemic Injustice, 1.

154 Vgl. FRICKER, Preservation of Ignorance, 164.

155 FRICKER, Preservation of Ignorance, 165. Dies trifft auch zu, wenn die Deutung der Betroffenen in ihrer eigenen sozialen Gruppe akzeptiert ist, sie jedoch bei der Kommunikation über die Grenzen der Gruppe hinaus z. B. mit staatlichen Institutionen an Grenzen stößt. Dass *hermeneutical injustice* auch in dieser zweiten Form auftreten kann, unterstreicht Fricker in diesem Beitrag, nachdem unter anderem Gaile Pohlhaus angemahnt hatte, dass Frickers Definition diese Formen hermeneutischer Ungerechtigkeit nicht erfasse (vgl. POHLHAUS, Relational Knowing). *Hermeneutical injustice* nach Fricker war als eine völlige Unmöglichkeit des Subjekts verstanden worden, die eigenen Erfahrungen sich selbst gegenüber intelligibel zu machen. Auch Medina weist auf die Uneindeutigkeit in Frickers Definition hin, die in der Ambiguität des Begriffs „intelligibility of experience“ liege, der sich sowohl auf semantische als auch auf kommunikative Aspekte beziehen könne (vgl. MEDINA, Epistemology, 97f.).

156 Vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 184; POOLER/BARROS-LANE, National Study, 129.

157 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 169. Kristie Dotson und Alison Bailey haben sich mit diesem Punkt ausführlicher auseinandergesetzt (vgl. DOTSON, Con-

wenn emotional vorgebrachten Aussagen von Betroffenen zunächst mit einer „Verdachtslogik“ begegnet wird.¹⁵⁸

Die Ursache für *hermeneutical injustice* sieht Fricker, wie im obigen Zitat deutlich wird, in „a gap in collective interpretive resources“¹⁵⁹. Dies bedarf einer weiteren Erklärung, die Fricker an anderer Stelle liefert:

„We might gloss this idea of a pool of concepts and interpretive tropes as ‘shared social meanings’, where the idea is that while this pool will surely not exhaust all the various up and running sets of social meanings that are being used locally by this or that group in a given society, the *shared* pool (elsewhere I have called this the ‘collective hermeneutical resource’) contains only meanings that just about anyone can draw upon and expect those meanings to be understood across social space by just about anyone else. The collective hermeneutical resource contains those concepts and conceptualisations that are held *in common*.“¹⁶⁰

Die kollektive hermeneutische Ressource enthält demnach alle Konzepte und Deutungsmuster, die in einer Gesellschaft von allen Beteiligten herangezogen werden können, um ihre Erfahrungen zu deuten und diese auch anderen gegenüber verständlich zu machen. Wie Fricker in der oben zitierten Erläuterung andeutet, weist der Pool hermeneutischer Ressourcen zwangsläufig Lücken auf. Für das

ceptualizing Epistemic Oppression, 131; BAILEY, The Unlevel Knowing Field, 66f.).

158 Vgl. KIECHLE, Missbrauch, 649.

159 FRICKER, Epistemic Injustice, 1.

160 FRICKER, Preservation of Ignorance, 163. Vielfach wurde kritisiert, dass Fricker lediglich von einem Pool geteilter Ressourcen ausgehe (vgl. DAUKAS, Epistemic Justice, 330f.; DOTSON, A Cautionary Tale, 31; MEDINA, Epistemology, 101). Stattdessen sei von mehreren Parallel existierenden Pools auszugehen, zu denen Personen je nach sozialer Zugehörigkeit unterschiedlichen Zugang haben. Die unterschiedlichen Pools können unterschiedliche Lücken aufweisen, die für Personen unterschiedlicher sozialer Gruppen wiederum unterschiedliche Auswirkung haben (vgl. MEDINA, Epistemology, 101). Dass eine Person eine Erfahrung einer bestimmten Gruppe gegenüber nicht verständlich kommunizieren kann, bedeutet nicht, dass sie das gleiche Problem auch mit einer anderen Gruppe hat. Gleichzeitig spielt es für dominante Gruppen vermutlich eine untergeordnete Rolle, ihre Erfahrungen marginalisierten Gruppen gegenüber verständlich zu kommunizieren. Andersherum sind marginalisierte Gruppen meist darauf angewiesen ihre Erfahrungen auch dominanten Gruppen gegenüber verständlich kommunizieren können, da diese auch Bereiche wie Bildung, Politik und Recht dominieren.

Phänomen der *hermeneutical injustice* ist nun besonders relevant, wer zu den geteilten Ressourcen beitragen kann, da dies auch bestimmt, welche Deutungen aufgenommen werden. Fricker geht davon aus, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppen stärker als andere an hermeneutischen Prozessen beteiligt sind und stärkeren Einfluss auf die gesellschaftliche Deutung sozialer Erfahrungen haben. Der Ausschluss bestimmter Gruppen aus diesen Prozessen kann auf einzelne Bereiche begrenzt oder weitreichend sein.¹⁶¹ In jedem Fall erfolgt er unfreiwillig und meist „*qua one social type, but not another*“¹⁶². Fricker spricht dann von *hermeneutical marginalization*, die jeder *hermeneutical injustice* zu Grunde liege.¹⁶³ Ursache der Marginalisierung können wie bei *testimonial injustice* Identitätsvorurteile sein. Sie kann aber auch z. B. aufgrund von ökonomischen Benachteiligungen auftreten. Fricker sieht sie als „essentially discriminatory“¹⁶⁴ an, insofern sie Personen im Rahmen ihrer Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe betrifft. Hier liege dann ein „structural identity prejudice“¹⁶⁵ (dt.: strukturelles Identitätsvorurteil) vor. Damit sind Vorurteile gegenüber bestimmten sozialen Gruppen gemeint, die sich in den Strukturen des Wissenssystems niedergeschlagen haben. Hier könnte man vielleicht von einer Struktur gewordenen *testimonial injustice* sprechen. Aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit sind Betroffene nicht in gleicher Weise in bestimmten Wissenssphären (Politik, Recht, Wissenschaft etc.) repräsentiert wie privilegierte Gruppen. Unter Umständen ist ihnen eine Art der Wissensbildung und Vermittlung eigen, die vom Rest der Gesellschaft nicht anerkannt wird. Anders als bei *testimonial injustice* wird *hermeneutical injustice* folglich nicht direkt durch eine Person zugefügt, sondern entsteht durch die gegebenen strukturellen Bedingungen.¹⁶⁶ Das

161 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 153.

162 FRICKER, Epistemic Injustice, 154.

163 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 153.

164 FRICKER, Epistemic Injustice, 155.

165 FRICKER, Epistemic Injustice, 155.

166 Gegen diese Beschreibung der hermeneutischen Ungerechtigkeit als „purely structural notion“ (FRICKER, Epistemic Injustice, 159) wendet José Medina ein, dass man durchaus Täter:innen ausmachen könne, die zur hermeneutischen Marginalisierung aktiv beitragen (vgl. MEDINA, Epistemology, 110). Hermeneutische Ungerechtigkeit ist aber immer insofern strukturell, als die Täter:innen strukturell gegebene Vorurteile aktualisieren.

Vorliegen eines strukturellen Identitätsvorurteils sieht Fricker als zentralen Aspekt einer engen Definition von *hermeneutical injustice* an: „*the injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource.*“¹⁶⁷ Diese Definition beschreibt insbesondere die systematischen Fälle von *hermeneutical injustice*, in denen die Marginalisierung auf hermeneutischer Ebene mit weiteren Formen der Ungerechtigkeit in anderen Sphären verbunden ist.¹⁶⁸

Anhand eines Beispiels, das Fricker selbst nutzt, wird deutlich, wie eine Lücke in den kollektiven Deutungsressourcen zustande kommt und wie sich dies bspw. für Frauen, die sexuelle Übergriffe erleben, auswirkt: Susan Brownmiller beschreibt in ihren Memoiren, wie sich Frauen 1974 im Rahmen eines Seminars von Lin Farley zum Thema „Women and Work“ über Erfahrungen sexueller Übergriffe austauschten, die sie im Arbeitskontext erfahren hatten.¹⁶⁹ Dabei erkannten sie, dass sie ähnliche Erfahrungen gemacht hatten, darüber jedoch noch nie mit jemandem gesprochen hatten. Als sie ein *Speak-Out* zu dem Thema planten, stießen sie auf das Problem, dass die vorhandenen Begriffe nicht geeignet waren, um den Sachverhalt konkret zur Sprache zu bringen. Brownmiller gibt die Schilderungen Karen Sauvignes wieder, die an diesem Treffen beteiligt war und diesen Bewusstwerdungsprozess beschreibt:

„We were referring to it as ‘sexual intimidation,’ ‘sexual coercion,’ ‘sexual exploitation on the job.’ None of those names seemed quite right. We wanted something that embraced a whole range of subtle and unsubtle persistent behaviors. Somebody came up with ‘harassment.’ Sexual harassment! Instantly we agreed. That’s what it was.“¹⁷⁰

Auch die Bedeutung, die eine konkrete Benennung der eigenen Erfahrungen durch einen geeigneten Begriff für Betroffene hat, klingt hier an und es wird sehr deutlich, dass es eine Leerstelle in den kollektiven Deutungsmustern gab, um über das zu sprechen, was die Frauen schließlich als „sexuelle Belästigung“ bezeichneten. Frauen erfuhren nicht nur eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts,

167 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 155. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

168 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 155f.

169 Vgl. BROWNMILLER, *In Our Time*, 281.

170 BROWNMILLER, *In Our Time*, 281.

die sie stärker sexuellen Belästigungen aussetzte, sondern sie hatten aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit auch lange keine Möglichkeit, das Unrecht zu deuten, das ihnen widerfuhr. Sie waren insofern hermeneutisch marginalisiert, als dass sie insbesondere in Politik und Recht noch nicht ausreichend repräsentiert waren, um ihre Erfahrungen und deren Deutung in die kollektiven, insbesondere in die juristisch codifizierten Interpretationsressourcen einzubringen.

In der katholischen Kirche sind Frauen bis heute hermeneutisch marginalisiert, dadurch dass ihnen die Weihe und damit auch viele hochrangige Ämter in der Kirche versagt sind. So ist bspw. das kirchliche Strafrecht stark androzentrisch und patriarchal geprägt, was sich daran äußert, dass es kein differenziertes Verständnis eines sexuellen Selbstbestimmungsrechts aufweist, das auch Erwachsene einschließt und Missbrauchstaten nach wie vor als Vergehen gegen klerikale Standespflichten und nicht als Unrecht an den Betroffenen gedeutet wird.¹⁷¹

Neben der engen Definition von *hermeneutical injustice* formuliert Fricker auch eine generische. Diese beschreibt „the injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to hermeneutical marginalization“¹⁷². Diese Definition erlaubt es, auch Fälle von *hermeneutical injustice* zu denken, die als Einzelfälle auftreten. Die Marginalisierung hat hier keinen systematischen Charakter wie bei den zentralen Fällen der hermeneutischen Ungerechtigkeit, sondern tritt eher punktuell auf einen bestimmten Kontext begrenzt auf. In den Worten Frickers: „Incidental hermeneutical injustices, then, stem not from any structural inequality of power, but rather from a more one-off moment of powerlessness.“¹⁷³ Fricker führt dazu den Fall eines Mannes an, der gestalkt wird, dem aber weder seine Partnerin noch die Polizei den Ernst der Lage abnimmt. Der Mann ist im Verständnis Frickers zwar von *hermeneutical injustice* betroffen, er ist gleichwohl nur mit Blick auf die konkrete Situation hermeneutisch marginalisiert und darüber hinaus nicht von den kollektiven Deutungsressourcen ausgeschlossen.¹⁷⁴

171 Vgl. HAHN, Sex Offenses, 5.

172 FRICKER, Epistemic Injustice, 158. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

173 FRICKER, Epistemic Injustice, 156.

174 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 156f.

Zwischen *testimonial* und *hermeneutical injustice* gibt es häufig eine enge Verbindung. So kann *testimonial injustice* letztendlich zu *hermeneutical injustice* führen:

„[T]he broad patterns of testimonial injustice — most likely patterns created by the operation of negative identity prejudices, inasmuch as these are the chief systematic prejudices — will tend to reproduce themselves as patterns of hermeneutical marginalisation, and it is these that give rise to systematic hermeneutical injustices.“¹⁷⁵

In vielen Fällen werden aber auch beide Formen zusammen auftreten:

„This will indeed tend to be the case wherever the hermeneutical injustice is systematic, because members of multiple marginalized groups will tend to be subject to identity prejudice. If they try to articulate a scantily understood experience to an interlocutor, their word already warrants a low *prima facie* credibility judgement owing to its low intelligibility. But if the speaker is also subject to an identity prejudice, then there will be a further deflation.“¹⁷⁶

2.5 Das Unrecht der *epistemic injustice*

Fricker entwickelt ihre Theorie aus der Wahrnehmung eines Unrechts heraus, das aus der Beeinträchtigung einer Person in ihrer Funktion als Wissenssubjekt entsteht. Diese Wahrnehmung ist für sie erkenntnisleitend und wird zu einem Kriterium ihrer Kategorisierung, insofern sie die Fälle ins Zentrum rückt, in denen ein Schaden für epistemische Akteur:innen entsteht.¹⁷⁷

Sie interessiert sich nicht so sehr für den Schaden für das epistemische System, auch wenn dieser Bestandteil jeder Form der *epistemic injustice* ist. Ihr Fokus liegt vielmehr auf den Folgen für die betroffenen Personen. Dabei unterscheidet sie zwischen einem direkten (*primary*) Schaden, und einem sekundären Schaden. „The primary harm is a form of the essential harm that is definitive of

175 FRICKER, *Preservation of Ignorance*, 164.

176 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 159.

177 So schließt sie etwa die meisten Fälle, in denen ein Übermaß an Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird, aus ihrer Definition von *testimonial injustice* aus (vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 19–21).

epistemic injustice in the broad. In all such injustices the subject is wronged in her capacity as a knower.”¹⁷⁸ In Fällen von *testimonial injustice* wird jemand in einer spezifischen Eigenschaft als „giver of knowledge“¹⁷⁹ beeinträchtigt. Auch bei *hermeneutical injustice* kann eine Person in ihrer Fähigkeit, Wissen weiterzugeben, betroffen sein oder bereits in der Fähigkeit, Wissen zu bilden. Fricker sieht den Schaden hier vor allem in einer „*situated hermeneutical inequality*: the concrete situation is such that the subject is rendered unable to make communicatively intelligible something which it is particularly in his or her interest to be able to render intelligible“¹⁸⁰.

Die Fähigkeit, als Wissenssubjekt auftreten zu können, die in beiden Fällen beeinträchtigt wird, sieht Fricker als „essential to human value“¹⁸¹ an. Daher kommt sie zu dem Schluss, dass jeder Form der *epistemic injustice* eine symbolische Degradierung innewohnt. Mit Blick auf *testimonial injustice* erläutert sie das wie folgt:

„The fact that the primary injustice involves insult to someone in respect of a capacity essential to human value lends even in its least harmful instances a symbolic power that adds a layer of harm of its own: the epistemic wrong bears a social meaning to the effect that the subject is less than fully human. When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded qua knower, and they are symbolically degraded qua human. In all cases of testimonial injustice, what the person suffers from is not simply the epistemic wrong in itself, but also the meaning of being treated like that. Such a dehumanizing meaning, especially if it is expressed before others, may make for a profound humiliation, even in circumstances where the injustice is in other respects fairly minor.”¹⁸²

Epistemische Ungerechtigkeit leugnet so das Subjektsein der Betroffenen in Bezug auf ihren Status als Wissende. Anstatt sie als eigenständige Quellen von Wissen ernst zu nehmen, werden sie – höchstens, will man hinzufügen – als Objekte von Wissen angesehen. D. h. andere Akteur:innen können Wissen an ihnen und über sie bilden, ihre Erfahrungen oder ihr Auftreten deuten, ihnen selbst wird indes

178 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

179 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

180 FRICKER, Epistemic Injustice, 162.

181 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

182 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

keine glaubwürdige Deutung zugestanden. Fricker spricht hier auch von „epistemic objectification“.¹⁸³

Neben dieser symbolischen Degradierung können *testimonial* und *hermeneutical injustice* auch eine „identity-constructive power“¹⁸⁴ ausbilden.

„A final twist is that, in some contexts, the prejudice operating against the speaker may have a self-fulfilling power, so that the subject of the injustice is socially constituted just as the stereotype depicts her (that's what she counts as socially), and/or she may be actually caused to resemble the prejudicial stereotype working against her (that's what she comes in some measure to be).“¹⁸⁵

Indem *epistemic injustice* eine Person daran hindert, eine ihrer grundlegenden Fähigkeiten – als Träger:in von Wissen aufzutreten – auszuüben, unterbindet sie einen wichtigen Selbstwertungsprozess.¹⁸⁶ „[I]t marginalizes the subject in her participation in the very activity that steadies the mind and forges an essential aspect of identity – two processes of fundamental importance for the indi-

183 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 132f. Fricker entwickelt die Vorstellung der epistemischen Objektivierung parallel zu Martha Nussbaums Verständnis von sexueller Objektivierung. Nussbaum weist darauf hin, dass wir andere Personen häufig als Objekte behandeln (vgl. NUSSBAUM, *Sex*, 214, 218). Ethisch schlecht sei dies – so folgert Fricker – nur dann, wenn wir sie als *reine* Objekte behandeln und dabei ihr Subjektsein negieren (vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 133). Eine weitere Parallele besteht zu Kants Konzept moralischen Unrechts, bei der jemandem sein Status als rationale:r Akteur:in abgesprochen wird. Nicht nur konzeptionell gibt es eine Verbindung zur *testimonial injustice*. Fricker sieht die beiden Formen des Unrechts auch in der Realität häufig miteinander in Wechselwirkung stehen (vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 136).

184 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 168.

185 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 55. Hier liegt es nahe, eine Brücke zu Foucault zu schlagen, der sich maßgeblich mit der Konstruiertheit von Subjekten durch soziale Zuschreibungen auseinandersetzt. Fricker lehnt dies gleichwohl ab, da auf Grundlage von Foucaults Urteil keine ethische Beurteilung möglich sei, da er nicht zwischen zulässigen und unzulässigen Zuschreibungen unterscheide. In Abgrenzung von Foucault hält Fricker aber für das Konzept der *epistemic injustice* gerade den Gedanken für zentral, dass „identity power at once constructs and *distorts* who the subject really is“ (FRICKER, *Epistemic Injustice*, 55 Fn. 28).

186 Wie Hilke Hänel feststellt, lässt sich dies unter Rückgriff auf Theorien von Axel Honneth und Nancy Fraser als ein Anerkennungsproblem beschreiben (vgl. HÄNEL, *Hermeneutical Injustice*).

vidual.”¹⁸⁷ Gleichzeitig wird die betroffene Person mit Vorurteilen konfrontiert, die ursächlich für die Ungerechtigkeit sind. Durch den Ausschluss aus den Wissenspraktiken läuft sie Gefahr, diesen Vorurteilen immer mehr zu ähneln – mindestens in Bezug auf die Aspekte des Vorurteils, das die Person am Rande bzw. außerhalb des Wissensdiskurses verortet.

Dieser primäre Schaden führt meist zu sekundären Folgen auf praktischer oder epistemischer Ebene. Die praktischen Folgen sind abhängig von der jeweiligen Form des Unrechts und des konkreten Kontexts. Alltägliche Wissensvermittlung verfolgt meist eine Absicht, die über eine reine Information hinausgeht. Jemand will überzeugen, sich verteidigen, etwas vorschlagen, warnen, auf ein Unrecht aufmerksam machen etc. Wenn die:der Sprechende z. B. aufgrund von *testimonial injustice* nicht als glaubwürdig eingeschätzt wird und das Wissen abgelehnt wird, wird diese Absicht nicht erreicht. Konkrete Folgen können sein, dass jemand unschuldig verurteilt wird, jemand nicht verurteilt wird, der schuldig ist usw. Das Vorurteil kann sich aber auch mit Blick auf die Person selbst verstärken: Einer Person, die als inkompetent eingestuft wird, wird es nicht gelingen, eigene Ideen und Vorschläge umzusetzen. In der Arbeitswelt wird dies dann z. B. als schlechte Leistung verbucht und die Person wird nur geringe Chancen haben, auf der Karriereleiter weiter aufzusteigen.¹⁸⁸

Für die praktischen Auswirkungen von *hermeneutical injustice* wird hier nochmal ein Beispiel aus den Memoiren Susan Brownmiller herangezogen, in denen das Schicksal einer Frau geschildert wird, die sexuelle Belästigung erlebte, aber nicht die Deutungsmuster hatte, um ihre Erfahrung entsprechend zu deuten und anderen gegenüber verständlich zu machen:¹⁸⁹

Carmita Wood hatte an ihrem Arbeitsplatz im Verwaltungsbereich einer Forschungseinrichtung sexuelle Belästigung durch einen Professor erfahren. Dies führte zu physischen Symptomen, wie Rückenschmerzen und Taubheit in den Fingern. Ihr erster Versuch, weiteren Konfrontationen mit dem Professor durch ein Versetzungsgesuch zu entgehen, schlug fehl. Ihr Antrag wurde abgelehnt. Schließlich kündigte sie und beantragte staatliche Unterstützung. Da sie jedoch

187 FRICKER, Epistemic Injustice, 53f.

188 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 46.

189 Vgl. BROWNMILLER, In Our Time, 280–282.

nicht die richtigen Worte für ihre Erfahrungen und den Grund ihrer Kündigung fand, gab sie „persönliche Gründe“ an, wodurch ihr auch die staatliche Unterstützung verwehrt wurde.¹⁹⁰ Dies ist nur ein kleiner Einblick in die möglichen praktischen Folgen von *hermeneutical injustice*, die je nach Kontext unterschiedliche Formen annehmen können.

Darüber hinaus vermag *epistemic injustice* den Betroffenen auch einen epistemischen Schaden zuzufügen. Mit Blick auf *testimonial injustice* erläutert Fricker, wie eine verminderte Glaubwürdigkeitszuschreibung dazu führen kann, dass die Betroffenen ihr Wissen selbst in Frage stellen und an ihren eigenen intellektuellen Fähigkeiten zweifeln.¹⁹¹ Dies kann insbesondere bei systemischen und hartnäckigen Formen der *testimonial injustice* eintreten. „[W]here this persistent intellectual undermining causes him [einen Betroffenen; M.H.] to lose confidence in his beliefs and/or his justification for them, he literally *loses knowledge*.“¹⁹² Der Verlust des Vertrauens in die eigenen intellektuellen Fähigkeiten kann darüber hinaus dazu führen, dass – so bezeichnet es Fricker – bestimmte intellektuelle Tugenden (wie intellektueller Mut) nicht ausgebildet werden. Dies führt ebenfalls dazu, dass die Betroffenen Wissen verlieren bzw. verpassen.¹⁹³ Auch *hermeneutical injustice* birgt diese epistemischen Gefahren.¹⁹⁴

„When you find yourself in a situation in which you seem to be the only one to feel the dissonance between received understanding and your own intimated sense of a given experience, it tends to knock your faith in your own ability to make sense of the world, or at least the relevant region of the world. We can see, then, that, like testimonial injustice, hermeneutical injustice not only brings secondary practical disadvantages, it also brings secondary epistemic disadvantages.“¹⁹⁵

190 Vgl. BROWNMILLER, In Our Time, 280f.

191 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 47.

192 FRICKER, Epistemic Injustice, 49.

193 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 49.

194 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 163.

195 FRICKER, Epistemic Injustice, 163.

2.6 Die Tugend der *epistemic justice*

Aus der Analyse der epistemischen Ungerechtigkeit und den daraus entstehenden Nachteilen für die Betroffenen, ergibt sich für Fricker die Frage nach deren Vermeidung und nach einer guten epistemischen Praxis. Dazu blickt sie insbesondere auf die (potenziell) Zuhörenden und wie diese in den Wissensprozessen epistemisch gerecht handeln können. Nachdem Fricker Vorurteile als Ursache für die zentralen Fälle von *testimonial* und *hermeneutical injustice* ausgemacht hat, liegt das Ziel guten epistemischen Handelns darin, den Einfluss der Vorurteile möglichst aufzuheben.¹⁹⁶ Zu diesem Ziel formuliert Fricker sog. Tugenden, die als Korrektiv für eine durch Vorurteile beeinträchtigte epistemische Praxis dienen sollen.¹⁹⁷

Sie konzipiert beide Tugenden als „virtues of reflexive social awareness“¹⁹⁸. Zentral ist das Bewusstsein dafür, dass epistemische Prozesse durch epistemische Ungerechtigkeit kompromittiert sein könnten. Im Sinne der „reflexive social awareness“ sollten Zuhörende das Verhältnis ihrer eigenen sozialen Identität zu der der sprechenden Person reflektieren, um zu erkennen an welchen Punkten sie für epistemische Ungerechtigkeiten anfällig sind.¹⁹⁹ Bemerkend die Zuhörenden durch diese bewusste Reflexion, dass der Wissensaustausch durch Identitätsvorurteile beeinträchtigt ist, können sie dem entgegensteuern, indem sie ihr Glaubwürdigkeitsurteil in Bezug auf die Person oder die Aussage nach oben korrigieren.

Mit Blick auf *hermeneutical injustice* bestehe eine tugendhafte Praxis in einem aufmerksamen Hören sowohl auf das, was gesagt

196 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 173. Fricker erläutert dies mit Blick auf *hermeneutical injustice*. Diese Folgerung ist aber gleichermaßen auch auf *testimonial injustice* übertragbar.

197 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 169. Es sei zwar denkbar, dass eine Person eine naive Immunität gegenüber bestehenden Vorurteilen hat, die ihr Glaubwürdigkeitsurteil beeinträchtigen könnten, was eine Form der epistemischen Tugend darstellt, die nicht korrektiv ist. In Fällen von hermeneutischer Ungerechtigkeit zeigt sich die Wirkung des Vorurteils dagegen primär in der Wahrnehmung der Deutung, die in Form oder Inhalt unzulänglich erscheinen. Die Hörenden haben keine Möglichkeit, diesem Einfluss der Vorurteile zuvorzukommen, sodass gutes epistemisches Handeln der Hörenden in Bezug auf hermeneutische Ungerechtigkeit immer korrektiven Charakter hat.

198 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 170.

199 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 91, 169.

wird, als auch auf das, was nicht gesagt wird.²⁰⁰ Denn Lücken und Widersprüchlichkeiten in Erzählungen können darauf hinweisen, dass hier etwas mit den üblichen hermeneutischen Ressourcen nicht verständlich gemacht werden kann. Fricker verweist hier auf einen Vorschlag Louise Antonys, die bereits 1995 folgende Arbeitshypothese für epistemische Settings formuliert: „[W]hen a woman, or any member of a stereotyped group, says something anomalous, they [sie richtet sich explizit an Männer; M.H.] should assume that it’s *they* who don’t understand, not that it is the woman who is nuts.“²⁰¹ Fricker rät tugendhaften Hörer:innen, zusätzliche Erkundigungen einzuholen, um das Gesagte zu überprüfen.²⁰² Insbesondere wenn es um die Deutung sozialer Erfahrungen geht, ist Frickers Differenzierung zwischen „the assessment of the likelihood that the speaker’s utterance is true“ und des „assessment of the truthfulness of the interpretation“²⁰³ bedeutend. Die Einschätzung der Wahrscheinlichkeit, mit der eine Aussage wahr ist, beruht stark auf Glaubwürdigkeitsurteilen über die sprechende Person und einen Abgleich mit den kollektiv geteilten Deutungsressourcen und ist damit sehr anfällig für epistemische Ungerechtigkeit. Frickers Vorschlag, lediglich die Wahrhaftigkeit der Aussage zu bewerten, bedeutet, sich allein auf die Aussage zu konzentrieren und zu überprüfen, inwiefern sie in sich stimmig ist und Sinn ergibt. Dies impliziert auch die Möglichkeit „that there is more than one interpretation with equal title to truth“²⁰⁴, dass also bei miteinander konkurrierenden Aussagen vielleicht nicht die eine wahre auszumachen sei.

Dieser kritische Reflexionsprozess muss meist aktiv von den Zuhörenden betrieben werden. Die Tugend der *testimonial justice* kann gleichwohl auch spontane Züge annehmen. So gibt es eine naive Form der *testimonial justice*, in der jemand von vornherein frei von bestimmten Vorurteilen ist. Häufig werden Vorurteile auch abgelegt, wenn sich eine persönliche Bekanntschaft entwickelt. Vorurteilsbehaftete Glaubwürdigkeitsurteile werden dann nachträglich korrigiert. Eine dritte spontane Form der Tugend kann sich mit Fri-

200 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 171.

201 ANTONY, *Sisters*, 89.

202 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 172.

203 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 170.

204 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 170.

cker einstellen, wenn jemand durch kritische Reflexion der eigenen Glaubwürdigkeitsurteile und wiederholten Korrekturen die eigene Urteilsbildung so weit beeinflussen konnte, dass sie nun frei von Vorurteilen ist.²⁰⁵

3 Der Komplexität epistemischer Prozesse gerecht werden – Kritik und Ergänzungen zum Konzept der *epistemic injustice*

Im Anschluss an die Veröffentlichung von „Epistemic Injustice“ 2007 wurde der Ansatz Frickers vielfach aufgegriffen, diskutiert und kritisiert. Dies ist ein Anzeichen dafür, dass ihr Beitrag ein wichtiges Thema betrifft, das anschlussfähig für eine Vielzahl an Disziplinen und Themenbereiche ist. So wurde ihr Ansatz u. a. in der Rassismusforschung, der feministischen Theorie und den *gender studies* rezipiert, sowie auf Themen wie Bildung, Recht und Gesundheit angewendet.²⁰⁶ Allerdings wird hier meist eine breitere Definition der epistemischen Ungerechtigkeit zu Grunde gelegt, die etwa das Kriterium der Unintentionalität außen vor lässt. Die Philosoph:innen, die sich mit Frickers Konzept auseinandergesetzt haben, mahnten an, dass es zu begrenzt sei, beschrieben weitere Formen der epistemischen Ungerechtigkeit oder schlugen sogar neue Konzeptionen vor.²⁰⁷ Im Folgenden sollen die wichtigsten Kritikpunkte erläutert werden (3.1). Dies geschieht unter Einbezug der Forschung zu epistemischer Ungerechtigkeit in den *postcolonial studies*, den *gender/queer studies*, dem *Black Feminist Thought* und der Sprechakttheorie, wie sie oben erläutert wurden (vgl. 1). Außerdem werden die Formen der epistemischen Ungerechtigkeit, die im Anschluss an Frickers Aufschlag formuliert wurden, erläutert (3.2). Auch Fri-

205 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 96f. Die letzte Form der spontanen *testimonial justice* kann natürlich immer nur partiell erreicht werden. Das Urteilsvermögen wird immer wieder für neue Vorurteile sensibilisiert werden müssen.

206 Einen guten Einblick in die verschiedenen Bereiche, in denen das Konzept der *epistemic injustice* aufgegriffen wurde, gibt KIDD/MEDINA/POHLHAUS, Hand-book.

207 Vgl. DOTSON, Tracking; DOTSON, A Cautionary Tale; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression; MEDINA, Epistemology; POHLHAUS, Relational Knowing.

cker selbst beteiligte sich an der Definition weiterer verwandter Formen. Diese ausführliche Auseinandersetzung mit der Kritik und den Reaktionen bzw. den Weiterentwicklungen, wie sie im Folgenden angestrebt wird, dient dazu, eine unkritische Rezeption zu vermeiden und mögliche blinde Flecken, Ausschlüsse und epistemische Ungerechtigkeiten im Konzept der *epistemic injustice* aufzudecken. Zudem ist ein Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit zu entwickeln, dass nicht nur die Ausschlüsse und Unterdrückung des Wissens der Betroffenen in den Blick nimmt, sondern auch kreative und subversive Wissenspraktiken der Betroffenen im Angesicht der *epistemic injustice*. Erst auf dieser Grundlage ist es möglich, neben den Grenzen auch die Möglichkeiten des Sprechens über den Missbrauch in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern zu analysieren (vgl. V).

3.1 Anfragen an das Konzept der *epistemic injustice*

Die Zusammenführung verschiedener theoretischer Ansätze zur Thematisierung epistemischer Ungerechtigkeiten, die im Folgenden vorgenommen wird, kann als eine Bemühung um epistemische Gerechtigkeit verstanden werden, indem mit den verschiedenen Ansätzen unterschiedliche hermeneutische Ressourcen herangezogen werden, um das Konzept der *epistemic injustice* kritisch zu hinterfragen.

3.1.1 Das kommunikative Setting und die Macht der Konventionen

Eine erste grundlegende Kritik am Konzept der *epistemic injustice* wird unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten vorgebracht. Kristie Dotson und José Medina, die sich beide ausführlich mit Frickers Konzept auseinandergesetzt haben, weisen unter anderem unter Rückgriff auf die Sprechakttheorie darauf hin, dass kommunikative Aspekte wie die Reziprozität von Sprechakten und die Rolle der Sprechsituation in der Konzeption der *epistemic injustice* nicht ausreichend berücksichtigt werden.²⁰⁸

208 Vgl. DOTSON, Tracking; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression; MEDINA, Epistemology, 90–118.

In Frickers Konzeption erscheint das Glaubwürdigkeitsurteil als eine kontextlose Beurteilung anhand von Stereotypen in Bezug auf die Identität der:des Sprechenden. Fricker hebe sehr stark auf die semantischen und pragmatischen Bedingungen ab, wenn es darum geht, bestimmte Erfahrungen sich selbst oder anderen gegenüber verständlich zu machen.²⁰⁹ Dagegen stellt Medina den Einfluss kontextueller Faktoren im konkreten kommunikativen Setting heraus:

„[I]t is of the utmost importance *who* is communicating (or trying to communicate) *what* to *whom*. But specific communicative processes are not explicitly considered in Fricker's analysis of hermeneutic injustice, which focuses on the lack of intelligibility of the experience of certain groups, without specifying for whom experience is being rendered unintelligible, in what kind of communicative interaction and according to which dynamic.“²¹⁰

So könne ein Wissenssubjekt unterschiedliche epistemische Rollen innehaben, z. B. Informant:in, Bewertende:r, Fragende:r. Die Anerkennung einer Person in einer bestimmten Rolle impliziere nicht notwendigerweise auch ihre Anerkennung in den übrigen epistemischen Rollen.²¹¹ Zur Veranschaulichung werden im Folgenden zwei Beispiele aufgegriffen, die Fricker selbst zur Illustration von Phänomenen der *testimonial injustice* anwendet.

Das erste Beispiel stammt aus der Arbeitswelt, in der Frauen *testimonial injustice* erfahren, z. B. wenn sie innovative Vorschläge machen, diesen aber kein Gehör geschenkt wird, bis ein männlicher Kollege dieselbe Idee vorbringt.²¹² Die Frauen werden offensichtlich aufgrund ihrer Geschlechtsidentität nicht als Ideengeberinnen anerkannt. Dies bedeutet dagegen nicht, dass die Frauen kein Wissen einbringen können. So wird in den Beispielen Frickers etwa deutlich, dass sich die Frauen, wenn ihre Idee durch einen männlichen Kollegen eingebracht wurde, durchaus an der weiteren Diskussion und Entwicklung der Idee beteiligen können. Vermutlich würden auch die Eingaben der Frauen zur Firmenkultur oder zum Arbeitsklima sehr ernst genommen – vorausgesetzt es gibt eine entsprechende Sensibilität für diese Themen im jeweiligen Unternehmen.

209 Vgl. MEDINA, Epistemology, 100.

210 MEDINA, Epistemology, 97.

211 Vgl. MEDINA, Epistemology, 93.

212 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 47.

Daran wird deutlich, dass die Frauen nicht prinzipiell als unglaublich angesehen werden, sondern mit Blick auf spezifische Rollen bzw. Themenfelder als mehr oder weniger kompetent eingeschätzt werden.

Ein weiteres Beispiel, das von Fricker angeführt wurde und in den Auseinandersetzungen mit ihrem Konzept vielfach wieder aufgegriffen wurde, ist der Gerichtsprozess gegen Tom Robinson in Harper Lees Roman „To Kill a Mockingbird“. Tom Robinson, einem Schwarzen Arbeiter, wird vorgeworfen, Mayella Ewell, eine weiße Angehörige der städtischen Unterschicht, angegriffen und vergewaltigt zu haben. Der Beschuldigte streitet dies ab und gibt an, das Grundstück nur betreten zu haben, um Mayella Ewell zu helfen, da er Mitleid mit ihr hatte. Weder die Jury noch die meisten Zuschauer:innen im Gerichtssaal glauben seiner Darstellung. Den Grund dafür sieht Fricker in der geringen Glaubwürdigkeit, die ihm als Schwarzem Mann in der rassistischen U.S.-amerikanischen Gesellschaft im Jahr 1935 entgegen gebracht wird, und führt als Beleg die Aussage von Robinsons Anwalt, Atticus Finch an, der versucht, gegen die vorherrschenden Vorurteile zu argumentieren: Er bittet die Anwesenden, sich nicht von der „assumption—the evil assumption—that all [rassistische Fremdbezeichnung] lie, that all [rassistische Fremdbezeichnung] are basically immoral beings, that all [rassistische Fremdbezeichnung] men are not to be trusted around our women“²¹³ leiten zu lassen.

Diese Vorurteile spielten sicherlich eine große Rolle für die Einschätzung von Robinsons Glaubwürdigkeit. Das Urteil der Zuhörenden wird indes noch durch weitere Faktoren bestimmt. So trifft die Aussage Robinsons, er habe Mitleid mit Mayella Ewell empfunden, auf erheblichen Widerstand, wie die Reaktion des Richters, Mr Gilmer, verdeutlicht: „*You felt sorry for her, you felt sorry for her?*“ Mr Gilmer seemed ready to rise to the ceiling.“²¹⁴ Robinson hatte eine Aussage getätigt, die einem Schwarzen Mann gegenüber einer weißen Frau nicht zustand, wie Fricker ebenfalls erkennt: „*For fee-*

213 LEE, Mockingbird, 225. Lee verwendet hier die diskriminierende Fremdbezeichnung für Schwarze Personen, die im Amerika der 1930er Jahre üblich war. Auch wenn der Begriff dazu dienen kann, die Denkweise der damaligen Gesellschaft über Schwarze Menschen zu verdeutlichen, soll die rassistische Bezeichnung in der vorliegenden Arbeit nicht reproduziert werden.

214 LEE, Mockingbird, 218.

ling sorry for someone is a taboo sentiment if you are black and the object of your sympathy is a white person.“²¹⁵ Allerdings reflektiert sie den Einfluss der gemachten Aussage nicht weiter mit Blick auf das Zustandekommen der *epistemic injustice*. Sie sieht die Mitleidsbekundung lediglich als Verstärkung der bestehenden Vorurteile und des niedrigen Glaubwürdigkeitsurteils an.²¹⁶ Unter sprechakttheoretischer Perspektive sind hier jedoch neben der Identität Robinsons auch der intendierte Sprechakt der Mitleidsbekundung und das Setting, in dem der Sprechakt gegenüber einer weißen Frau getätigt wird, zu berücksichtigen, um die ablehnenden Reaktionen der Zuhörenden zu verstehen. Die Verbindung aus diesen Aspekten ist es, die die Aussage Robinsons so unerhört erscheinen lässt und durch die er gegen bestehende Konventionen verstößt, deren Präsenz im Gerichtssaal Fricker bildlich beschreibt: „[T]he courtroom air is thick with the ‘do’s and don’t’s’ of racial politics“²¹⁷ Die bestehenden Konventionen machen Robinsons Aussage in den Ohren der weißen Bürger:innen unverständlich. Im Rahmen Frickers Theorie ist hier mindestens zu überlegen, ob neben *testimonial injustice* nicht auch *hermeneutical injustice* vorliegt, was im Folgenden genauer erörtert werden soll. An dieser Stelle kann bereits festgehalten werden, dass bestehende Machtverhältnisse und Stereotype einen Diskurs prägen, in dem sehr genau festgelegt ist, wer unter welchen Bedingungen, in welcher Rolle erfolgreiche Sprechakte vollziehen kann. In Sprechakt- und Diskurstheorie spricht man von diesen Regeln des Diskurses als Konventionen. Frickers Konzeption der *epistemic injustice* lässt zwar Raum für eine Berücksichtigung dieser Aspekte, reflektiert sie jedoch nicht explizit und erscheint damit unterkomplex.

3.1.2 Vorurteile im *social imaginary*

Ein anderes Beispiel aus „To Kill a Mockingbird“ zeigt weitere Aspekte auf, die bei Fricker unterkomplex bleiben. Tom Robinson streitet vor Gericht nicht nur ab, Mayella Ewell vergewaltigt zu haben, er sagt zudem aus, dass Ewell versuchte, ihn zu küssen.²¹⁸ Was

215 FRICKER, Epistemic Injustice, 24.

216 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 25.

217 FRICKER, Epistemic Injustice, 23.

218 Vgl. LEE, Mockingbird, 214.

diese Aussage im Kontext der rassistischen Gesellschaft bedeutete, in der die Buchszene spielt, fasst Medina zusammen:

„Here the epistemic obstacle is the *unimaginability* of a white girl coming on to a [rassistische Fremdbezeichnung]. Finch [der Anwalt Robinsons; M.H.] is asking the jury to ascribe an incredible sort of sexual agency to a white woman (the agency to initiate sexual activity!) and a misplaced object of desire (a [rassistische Fremdbezeichnung]!). And there is yet another hard-to-swallow proposition in the mix: that if Mayella has not been abused by Tom, she must have been abused by her own father. The jury is faced with the choice between an easy imaginable, ready-made scenario (a white girl being raped by a [Black man]), and something unimaginable coupled with something imaginable but shattering (the white girl desiring a Black man and being physically abused and possibly raped by her own father).²¹⁹

Medina sieht die Ursache der epistemischen Ungerechtigkeit, die Tom Robinson widerfährt, nicht in erster Linie in einem verminderten Glaubwürdigkeitsurteil, sondern darin, dass die Aussagen, die Robinson macht, für die damalige Gesellschaft unvorstellbar sind. Zur Begründung führt er den Begriff des *social imaginary* an. Medina stellt dabei keine Verbindung zwischen dem *social imaginary* und Identitätsvorurteilen her, wie es Fricker macht²²⁰, sondern verweist auf eine Wechselwirkung mit den kollektiven hermeneutischen Ressourcen. Das *social imaginary* enthalte nämlich auch von Identitätsvorurteilen geprägte Vorstellungen über das Verhalten von Personen in Form von sogenannten Skripten:

„in this case the *resistance to know* (to open one's mind to alternative possibilities and to ponder the available evidence fairly) comes from *the social imaginary* (or from limitations herein). It is the social imaginary that, in this case, breeds arrogance, laziness, and closed-mindedness. The social imaginary produces *active ignorance* by circulating distorted scripts about sexual desire according to which [rassistische Fremdbezeichnung] have a sexual agency out of control whereas white women lack sexual agency.“²²¹

219 MEDINA, Epistemology, 68.

220 Sie verwendet den Begriff, um zu zeigen, wie gesellschaftliche Bilder und Vorstellungen auch das Glaubwürdigkeitsurteil von Personen beeinflussen können, die nicht von den Bildern überzeugt sind (vgl. III.2.3).

221 MEDINA, Epistemology, 68.

Skripte können in diesem Sinn als komplexe Vorurteile verstanden werden, die einer bestimmten sozialen Gruppe nicht nur spezifische Attribute zuordnet, sondern spezifische Verhaltensmuster und -abläufe. Sie haben stark normierenden Charakter und sind entsprechend auch als *Verhaltenserwartungen* anzusehen.

Im Kontext des Beispiels Tom Robinson gibt es ein Skript, das sexuelle Attraktion und Handlungsfähigkeit von Männern und Frauen sowie von Schwarzen und Weißen regelt: Dieses Skript sieht weder vor, dass eine weiße Frau einen Schwarzen Mann attraktiv findet, noch dass sie die Initiative in sexuellen Dingen ergreift.²²² Dieses Skript verhindert, dass Robinson seine Erlebnisse, die dem fundamental widersprechen, intelligibel kommunizieren kann. Fricker reflektiert zwar den Einfluss sozialer Machtstrukturen darauf, inwiefern eine Person zum Pool der geteilten hermeneutischen Ressourcen beitragen kann, allerdings beachtet sie nicht, dass die Ressourcen auch inhaltlich durch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse geprägt sind.²²³

An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Kommunikation der Erfahrungen Robinsons nicht einfach durch eine Lücke in den hermeneutischen Ressourcen verursacht wird, sondern dadurch, dass unpassende Ressourcen bzw. Deutungen die authentische Übermittlung der Erfahrung verhindern. Katharine Jenkins macht diesen Mechanismus anschaulich, indem sie auf die Persistenz von Vergewaltigungsmythen und Mythen über häusliche Gewalt aufmerksam macht. Obwohl das Strafrecht im US-amerikanischen Kontext, aus dem Jenkins schreibt (und auch hier in Deutschland), eine Bandbreite an Tatkonstellationen und -kontexten berücksichtigt, halten sich nach wie vor hartnäckig u. a. Mythen über den „fremden Vergewaltiger“ und den physischen Charakter von häuslicher Gewalt. Diese Mythen können verhindern, dass Betroffene ihre Erfahrungen als Vergewaltigung bzw. häusliche Gewalt einordnen, wenn sie Gewalt durch nahe Bekannte oder Verwandte erleben oder sich diese auf psychische Gewalt beschränkt, obwohl strafrechtliche Kategori-

222 Vgl. MEDINA, Epistemology, 68.

223 Manne verweist auf das Vorhandensein eines Opferskripts, das die Anerkennung Betroffener insbesondere von sozialen Ungerechtigkeiten an ein spezifisches „Opferverhalten“ knüpft. Auch für Frauen, die Gewalt und Missbrauch erfahren haben, trifft dieses Skript zu (vgl. MANNE, *Down Girl*, 351–372).

en für ihre Erfahrungen zur Verfügung stehen. Zur Erklärung dieser Widersprüchlichkeit zieht sie Sally Haslangers Unterscheidung zwischen operativen und manifesten Konzepten heran: „She uses the term ‘manifest concept’ to refer to the explicit official or formal definition, and the term ‘operative concept’ to refer to the implicit definition that would be extrapolated from actual usage in a given community.“²²⁴ Operative Konzepte ergeben sich demnach aus der tatsächlichen Praxis einer Gruppe und sind damit nicht mit individuellen Verständnissen zu verwechseln.²²⁵ Jenkins macht mit dieser Unterscheidung deutlich, dass das Vorhandensein eines umfassenden Konzepts, etwa im Recht, noch nicht darauf schließen lässt, dass Individuen sich tatsächlich auch dieses Konzepts bedienen können.

Im Anschluss an die vorgebrachten diskurstheoretischen und epistemologischen Einwände ist eine stärkere Reflexion der Zusammenhänge von *testimonial* und *hermeneutical injustice* bzw. hermeneutischer Marginalisierung sowie dem Zusammenwirken von Identitätsvorurteilen und sozialen Skripten anzustreben. Zudem mahnt Haslangers Unterscheidung zwischen manifesten und operativen Konzepten zur Vorsicht, offizielle Deutungsmuster wie Rechtsvorschriften nicht voreilig zu allgemein geteilten Ressourcen zu erklären.

3.1.3 Identity power

Fricker definiert soziale Macht als „practically socially situated capacity to control other’s actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular social agents, or alternatively, it may operate purely structurally“²²⁶. Ausgehend von dieser Definition unterscheidet sie zwei Formen der sozialen Macht: soziale Macht durch soziale (aktionale) Koordination und soziale Macht, die von einer imaginären sozialen Koordination abhängig ist, also vom Vorhandensein kollektiver sozialer Vorstellungen.²²⁷ Der Einfluss von Identitätsvorurteilen auf epistemische Prozesse kann als soziale Macht im zweiten Sinne verstanden werden. „Whenever there is an

224 JENKINS, Rape Myths, 195; vgl. HASLANGER, Resisting Reality, 365–380.

225 Vgl. JENKINS, Rape Myths, 195.

226 FRICKER, Epistemic Injustice, 13.

227 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 14.

operation of power that depends in some significant degree upon such shared imaginative conception of identity [z. B. Geschlechtsidentitäten; M.H.], then *identity power* is at work.”²²⁸ Sie scheint dabei allerdings nur die Macht im Blick zu haben, die durch bestehende geteilte Identitätsvorstellungen ausgeübt werden kann. Etwa wenn Geschlechtsidentität genutzt wird, um jemandem eine geringere Glaubwürdigkeit zu unterstellen. Dass Identitätsvorstellungen selbst Konstruktionen aufgrund sozialer Machtverhältnisse sind, und bereits die Zuschreibung einer bestimmten Identität ein Akt der Macht ist, scheint nicht oder nur kaum im Blick zu sein. So unterscheidet sie zum Beispiel zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Vorurteilen, zulässigen und unzulässigen Identitätszuschreibungen. Eine Problematisierung von Identitätszuschreibungen und der epistemischen Gewalt, die diese auf die Subjekte ausüben, bleibt jedoch aus.²²⁹

Frickers Konzeption legt zudem nahe, dass die Macht bei den jeweiligen Akteur:innen selbst liegt.²³⁰ Dies greift allerdings zu kurz, da sie nur auf bestehende Identitätskonstruktionen zurückgreifen, die wirksam sind, weil sie eine Geschichte haben und sie im Rahmen von bestimmten Konventionen angewandt werden, die ihre Wirksamkeit sicherstellen.

3.1.4 Intersektionale Faktoren

Auch auf dem Hintergrund intersektionaler Theorie erscheinen Frickers Ausführungen der beiden Formen der *epistemic injustice* etwas kurz gegriffen.²³¹ Intersektionale Überlegungen lassen sich zwar durchaus mit dem Konzept der *epistemic injustice* vereinen, werden aber nicht explizit angesprochen. Dabei wäre es durchaus bedenkenswert, inwiefern verschiedene Identitätsmerkmale und ggf. damit verbundene Diskriminierungen zusammenwirken und letztendlich zu *epistemic injustice* führen können. So ist etwa zu vermuten, dass eine Kombination verschiedener Identitätsmerkmale zu einem verminderten Glaubwürdigkeitsurteil führt, während Personen, die nur

228 FRICKER, Epistemic Injustice, 14.

229 Vgl. BUTLER, Kritik.

230 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 14.

231 So auch die Kritik von Manne (vgl. MANNE, Down Girl, 88f.).

einzelne Merkmale vorweisen, als zuverlässige Wissenssubjekte anerkannt werden. Zudem könnten Intersektionen zu einer stärkeren Reduzierung des Glaubwürdigkeitsurteils führen oder mit spezifischen Skripten verbunden sein. In der Fallstudie zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen wird es etwa eine interessante Frage sein, inwiefern die Identität der Betroffenen als Frauen, als Angehörige einer religiösen Gemeinschaft und als Betroffene zu spezifischen Ausschlüssen aus Wissenspraktiken führen, die etwa Ordensmänner oder Laiinnen nicht erleben, und ob hier spezifische Formen erkennbar sind, die über eine Addierung der einzelnen Identitätsvorurteile hinausgehen.

Dies betrifft nicht nur Formen der *testimonial injustice*, sondern auch der *hermeneutical injustice*. Hier ist die Frage, welche Aussagen von wem intelligibel kommuniziert werden können, auch unter intersektionaler Perspektive zu betrachten. Eine spannende weiterführende Frage wäre hier, wie Personen, die aufgrund verschiedener Identitätsmerkmale mit unterschiedlichen Lücken in der hermeneutischen Ressource konfrontiert sind, von *hermeneutical injustice* betroffen sind.

Medina weist daraufhin, wie wichtig es ist, die pluralen Bedingungen, die zu epistemischer Ungerechtigkeit führen, wahrzunehmen und zu reflektieren:

„There are different expressive resources available to different publics, and there are different costs in breaking a silence that diverse publics can face. This heterogenous plurality of hermeneutical predicaments has to be captured in an analysis of hermeneutical injustice. Since the obstacles and stakes in breaking a silence can be quite different for different groups, the proper analysis of unjust silences and hermeneutical lacunae requires a thoroughgoing pluralistic approach.“²³²

3.1.5 Responsibility

Ein Punkt, in dem sich viele Ansätze, die im Anschluss an die Veröffentlichung von „Epistemic Injustice“ entstanden, von Frickers Konzept unterscheiden, ist der Grad, in dem Personen für hermeneutische Marginalisierung und *hermeneutical injustice* in die

232 MEDINA, Epistemology, 103.

Verantwortung gezogen werden.²³³ Fricker sieht die Ursachen für hermeneutische Marginalisierung und daraus resultierende *hermeneutical injustice* rein in strukturellen Bedingungen. *Hermeneutical injustice* entstehe immer durch eine Unzulänglichkeit in den geteilten hermeneutischen Ressourcen und trete nur dann auf, wenn die Zuhörenden es tatsächlich nicht besser hätten wissen können, als die Aussage der sprechenden Person als unverständlich abzutun.²³⁴

Diese Konzeption funktioniert, solange man von einer einzigen kollektiven Ressource ausgeht. Geht man indes davon aus, dass es mehrere Sets hermeneutischer Ressourcen gibt, der sich die sozialen Gruppen unterschiedlich gut bedienen können, wird es komplizierter.²³⁵ Denn wenn eine Gruppe zwar die Ressourcen hat, um eine Erfahrung verständlich zu kommunizieren, diese jedoch von der dominanten Gruppe abgelehnt wird, weil es hier keine geeigneten Ressourcen gibt oder Deutungen vorherrschen, die der Deutung der anderen Gruppe widersprechen, ist zu fragen, ob die dominante Gruppe es tatsächlich nicht besser wissen kann oder es nicht besser wissen will. Offensichtlich gibt es geeignete Ressourcen. In der dominanten Gruppe scheint es gleichwohl einen Widerstand zu geben, sich diese Ressourcen anzueignen. Maren Behrensen formuliert in Anschluss an Medina und Dotson:

„Wenn sich also hermeneutisch marginalisierte Personen kein Gehör verschaffen können, dann liegt dies nicht allein an den Strukturen ihrer Marginalisierung, sondern auch an der Unfähigkeit oder am Unwillen ihrer Gesprächspartner*innen, die hermeneutische Marginalisierung mitzudenken.“²³⁶

Fricker selbst erkennt an, dass es immer eine Möglichkeit gibt, sich der Deutung der marginalisierten Gruppe zu öffnen. Diese Möglichkeit konzipiert sie allerdings als Tugend und damit als eine außergewöhnliche Haltung, die über das hinausgeht, was man von verantwortlichen epistemischen Akteur:innen normalerweise verlangen könnte.

233 Vgl. DOTSON, A Cautionary Tale; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression; MEDINA, Epistemology; POHLHAUS, Relational Knowing.

234 Vgl. FRICKER, Preservation of Ignorance, 169, 175.

235 Vgl. DAUKAS, Epistemic Justice, 330f.; DOTSON, A Cautionary Tale, 31; MEDINA, Epistemology, 101.

236 BEHRENSSEN, Aufarbeitung, 178.

Medina u. a. plädiert dafür, dass epistemische Akteur:innen auch dafür Rechenschaft ablegen müssen, „how our communicative agency relates to the blind spots of our social practices (reinscribing them, enacting them, etc.)“²³⁷. Ihnen komme durchaus die Verantwortung zu, den Aussagen und Deutungen anderer mit einer gewissen Sensibilität zu begegnen:

„In order to become hermeneutically responsible interlocuters, in our communicative interactions, we are obligated to interrogate the limits of our interpretative horizons and to expose ourselves to interpretative challenges that may require extending or transforming the interpretative resources available to us.“²³⁸

Entscheidend für die Frage der Verantwortlichkeit ist wohl, welche Handlungsfähigkeit man den Akteur:innen gegenüber den strukturell wirkenden Identitätsvorurteilen und diskriminierenden Skripten im *social imaginary* einräumt bzw. wie bewusst im Einzelfall die Identitätsvorurteile bzw. Skripte bedient werden, wie bewusst also der Widerstand gegen die Deutungen der marginalisierten Gruppen ist. Auch Fricker räumt ein, dass die Grenzen hier manchmal fließend sind:

“The slippery slope to bad faith and self-interested or plain lazy denial is an ever-present factor in situations where the nascent content of the attempted communication is potentially challenging to the hearer’s status or, for whatever other reason, outside of their epistemic comfort zone.”²³⁹

Ihr Anliegen ist es insbesondere auf Fälle der *hermeneutical injustice* hinzuweisen, die gerade ohne Absicht und in der Regel ohne Schuld vonstattengehen (wobei das eine nicht unbedingt das andere impliziert)²⁴⁰ und deren Ursache in einer Unzulänglichkeit der hermeneutischen Ressourcen liegt. Um verschiedene Formen epistemischer Ungerechtigkeit verstehen und voneinander unterscheiden zu können, wie es für die Fallstudie in der vorliegenden Arbeit nötig sein wird, ist eine Reflexion von Verantwortlichkeit und Widerstand dagegen unerlässlich. Dies soll im folgenden Kapitel ausführlicher

237 MEDINA, Epistemology, 110f.

238 MEDINA, Epistemology, 11.

239 FRICKER, *Evolving Concepts*, 55.

240 Der Frage nach Schuld und Verantwortlichkeit widmet sich Fricker ausführlich in einem eigenen Beitrag (vgl. FRICKER, *Fault and No-Fault*).

geschehen, wenn auch Formen epistemischer Ungerechtigkeit vorgestellt werden, die nicht Frickers enger Definition von *epistemic injustice* entsprechen.

3.2 Weitere und verwandte Formen der epistemischen Ungerechtigkeit

Frickers Anliegen, eine enge Definition für ein sehr spezifisches Phänomen epistemischer Ungerechtigkeit vorzulegen, wurde oft missverstanden. So konkretisierte sie in einem Beitrag von 2019 ihr Vorhaben, ein Phänomen zu beschreiben, „that is easy to miss, and in need of a name“²⁴¹. Vielfach wurde ihr Ansatz aber rezipiert, als ob es ein Vorschlag zu einer umfassenden Konzeption epistemischer Ungerechtigkeit sei, und wurde auf dieser Grundlage häufig kritisiert. Dotson wirft Fricker etwa vor, dass sie sich selbst der epistemischen Unterdrückung schuldig mache, da sie ein geschlossenes System anwende, um epistemische Ungerechtigkeiten zu beschreiben, das keine Möglichkeit der Thematisierung weiterer Ungerechtigkeitsformen beinhalte.²⁴² Wie oben erwähnt, trifft es zu, dass Fricker nur sehr begrenzte Phänomene beschreibt; der Vorwurf geht gleichwohl ins Leere, da – nimmt man insbesondere Frickers Ausführungen in „Evolving Concepts of Epistemic Injustice“ ernst – es nicht ihr Anliegen war, ein umfassendes Konzept epistemischer Ungerechtigkeit vorzulegen. Vielmehr legt sie ein Konzept epistemischer Ungerechtigkeit auf einer bestimmten Ebene dar, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass die Ungerechtigkeit unbewusst und unabsichtlich zugefügt wird. Die Kritik, die an ihrem Konzept der *epistemic injustice* geäußert wurde, ist also nicht unberechtigt, kann jedoch mehr als wertvolle Fortsetzung des wissenschaftlichen Diskurses zu epistemischer Ungerechtigkeit verstanden werden als als Kritik am Zuschnitt von Frickers Konzeption. Dadurch, dass sich Fricker selbst dezidiert mit den Grenzen ihrer Definitionen auseinandersetzt und aufzeigt, wo Überschneidungen bzw. Übergänge zu anderen verwandten Phänomenen liegen, ermöglicht sie gerade das Weiterdenken und die Entwicklung angrenzender Konzeptionen. Im

241 FRICKER, *Evolving Concepts*, 53.

242 Vgl. DOTSON, *A Cautionary Tale*, 25.

Folgenden werden die Formen epistemischer Ungerechtigkeit vorgestellt, die Fricker und andere entwickelt haben, um einen möglichst umfassenden Überblick über das Feld epistemischer Ungerechtigkeiten zu erhalten. Dies trägt dazu bei, unterschiedliche Formen der epistemischen Ungerechtigkeit in den Quellen zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwesterinnen erkennen zu können. Zugleich kann eine Auseinandersetzung mit angrenzenden Formen dazu dienen, das Verständnis von *epistemic injustice* in der spezifischen Konzeption Frickers zu schärfen.

3.2.1 Glaubwürdigkeitsüberschuss

Ausgehend von Frickers Überlegungen zu *testimonial injustice* weist Medina auf eine spezifische Form epistemischer Ungerechtigkeit hin, die durch Glaubwürdigkeitsüberschüsse entsteht. Er kritisiert Fricker dahingehend, dass sie ihre Konzeption der *epistemic injustice* ausschließlich von den negativen Auswirkungen für die Sprechenden her vornimmt. Dies führe insbesondere bei ihrer Definition von *testimonial injustice* zu Verkürzungen. Fricker übersehe hier, dass

„[c]redibility judgements have effects (both proximal and distal) not only on their recipients, but also on others involved in the interaction as well as others indirectly related to it (predecessors and successors of the exchange).“²⁴³

Damit widerlegt Medina Frickers These, dass Glaubwürdigkeitsüberschüsse keine epistemische Ungerechtigkeit beinhalten. Tatsächlich erfahre die Person, der das Übermaß an Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird, keine epistemische Ungerechtigkeit. Das Übermaß an Glaubwürdigkeit, das ihr zugeschrieben wird, kann jedoch anderen Personen, die am Diskurs beteiligt sind und die widersprechende Aussagen vornehmen, zum Nachteil werden. Somit haben Glaubwürdigkeitsurteile einen komparativen und kontrastiven Charakter, den Fricker nicht beachtet.²⁴⁴ Häufig sind es nicht die Zweifel an der Glaubwürdigkeit einer von Identitätsvorurteilen betroffenen Person allein, die zu *testimonial injustice* führen, sondern erst der Vergleich mit einer glaubwürdiger erscheinenden am Diskurs beteiligten Per-

243 MEDINA, Epistemology, 61.

244 Vgl. MEDINA, Epistemology, 61; vgl. auch III.3.1.1.

son, der zu ihrer Ablehnung als Wissenssubjekt führt. Ein Beispiel dafür findet sich auch in den Quellen zur Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (vgl. V.3.5.2).

In „Down Girl“ greift Kate Manne die Gerichtsszene aus „To Kill a Mockingbird“ auf und zeigt, wie der Glaubwürdigkeitsüberschuss der weißen Mayella Ewell dazu beiträgt, dass Tom Robinsons Aussage abgelehnt wird.²⁴⁵ Sowohl Robinson als auch Ewell sind aufgrund ihrer Identität mit erheblichen Stereotypen konfrontiert, sodass das Maß an Glaubwürdigkeit, das ihnen entgegengebracht wird, nicht gerade hoch ist. Da eine weiße Frau in der rassistischen Ideologie der USA des Jahres 1935 allerdings deutlich über einem Schwarzen Mann stand, wird ihr geglaubt – und das trotz starker Beweise zugunsten von Robinson. Spinnt man das Romanbeispiel weiter und nimmt an, dass es einen Augenzeugen der weißen Oberschicht gab, der wiederum eine andere Aussage macht, kann davon ausgegangen werden, dass seine Aussage wiederum Ewells vorgezogen worden wäre. Dieses Beispiel zeigt deutlich den komparativen und kontrastiven Charakter von Glaubwürdigkeitsurteilen, den Medina ins Spiel bringt. Eine Analyse epistemischer Ungerechtigkeit darf demzufolge nie nur die Identität der sprechenden Person und die damit verbundenen Stereotype analysieren, sondern muss auch die soziale Stellung der übrigen am Diskurs Beteiligten einbeziehen. Versteht man den Diskurs nicht nur als konkretes kommunikatives Geschehen zwischen mehreren räumlich verbundenen Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern als diachrones Geschehen, sind auch die Personen zu bedenken, die das Sprechen über das Thema in anderen räumlichen oder zeitlichen Kontexten geprägt haben.

Medinas Ausführungen zu epistemischer Ungerechtigkeit durch Glaubwürdigkeitsüberschuss stellen eine wichtige Ergänzung zu Frickers Definition der *epistemic injustice* dar und können als besondere Ausprägung der *testimonial injustice* verstanden werden.

245 Vgl. MANNE, Down Girl, 304.

3.2.2 *Testimonial smothering*

Dotson legt 2011 in „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“ ein eigenes Konzept epistemischer Ungerechtigkeit, basierend auf Hornsbys Verständnis von Sprechakten, vor. Deren Ansatz basiert auf der Annahme, dass eine erfolgreiche Kommunikation in erster Linie von den Zuhörenden abhängig sei. Jede:r Sprecher:in habe das Anliegen, gehört zu werden: „In short, to communicate we all need an audience willing and capable of hearing us.“²⁴⁶ Dabei bleibt die Erfüllung des Anliegens, gehört zu werden, für die:den Sprechenden immer ein Stück weit unverfügbar, da sie nicht erzwungen werden kann.²⁴⁷ Ein Sprechakt scheitert, wenn die Zuhörenden diese angestrebte Reziprozität verweigern, also nicht die gewünschte Reaktion auf den Sprechakt zeigen. Die Verweigerung der Reziprozität von Sprechakten, die dazu führt, dass das Wissen von marginalisierten Gruppen ausgegrenzt und ausgelöscht wird, versteht Dotson mit Spivak als Form der *epistemic violence*.²⁴⁸

Die Reziprozität kommunikativer Geschehen wird insbesondere an Dotsons Ausführungen zum „testimonial smothering“ (von engl. *to smother*: ersticken, unterdrücken) deutlich, das sie als eine von zwei Formen der *epistemic violence* beschreibt:²⁴⁹ „Testimonial smothering, ultimately, is the truncating of one's own testimony in order to insure that the testimony contains only content for which one's audience demonstrates testimonial competence.“²⁵⁰ Ohne den Begriff zu verwenden weist Fortune in ihrer Einleitung zu „Sexual Violence. The Unmentionable Sin“ auf die Rolle von Mechanismen des *testi-*

246 DOTSON, Tracking, 238.

247 Vgl. DOTSON, Tracking, 238.

248 Vgl. DOTSON, Tracking, 236 Später verwendet sie den Begriff der *epistemic oppression* (vgl. DOTSON, A Cautionary Tale; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression).

249 An dieser Stelle wird die Form des *testimonial quieting* nicht weiter ausgeführt, die weitgehend Frickers Definition der *testimonial injustice* entspricht: „The problem of testimonial quieting occurs when an audience fails to identify a speaker as a knower“ (DOTSON, Tracking, 242). Das verhängnisvolle Unwissen, das die Reziprozität des Sprechakts vereitelt, bezieht sich hier auf die Identität der:des Sprechenden, die:der nicht als Träger:in von Wissen anerkannt wird, und zwar – so konkretisiert Dotson weiter – aufgrund von falschen, negativen Stereotypen (vgl. DOTSON, Tracking, 243).

250 DOTSON, Tracking, 244.

monial smothering beim Sprechen über Missbrauch in Religionsgemeinschaften hin:

„Seldom does it occur to a pastor that the reason he does not hear about his congregations experiences of sexual violence is that he has made it clear that he is not prepared to hear or is unable to be of assistance. Ironically, we have not heard about sexual violence in the Church because we have not spoken about it.“²⁵¹

Interessant sind auch Dotsons Ausführungen zu den Bedingungen, unter denen Betroffene ihre Zeugnisse selbst beschneiden. Dotson macht drei Umstände aus, die eng miteinander verbunden seien:

„The three circumstances are: 1) the content of the testimony must be unsafe and risky; 2) the audience must demonstrate testimonial incompetence with respect to the content of the testimony to the speaker; and 3) testimonial incompetence must follow from, or appear to follow from, pernicious ignorance.“²⁵²

Unter unsicherem Wissen, das Bestandteil der ersten Bedingung ist, fasst Dotson Wissen, das von den Zuhörenden mit großer Wahrscheinlichkeit nicht als vollständig verständlich wahrgenommen wird und das dazu führen könnte, falsche Auffassungen und Vorurteile zu bestärken.²⁵³ Ein prägnantes Beispiel liefert Collins, die eine Ursache für das Schweigen Schwarzer Frauen über sexualisierte Gewalt innerhalb der Schwarzen Community in „racial solidarity“²⁵⁴ sieht. Wie Medina richtig feststellt, schwiegen die Frauen nicht, „because they did not have a language or a context to do it, but because of distrust of non-black publics and because of fear of deepening sexual stigmatization of black men“²⁵⁵.

Im zweiten Punkt führt sie den Begriff der *testimonial incompetence* ein, also die Unfähigkeit der Zuhörenden, das Gesagte richtig einzuordnen. Dies wird z. B. durch Mikroaggressionen bzw. Mikroabwertung ausstrahlt. Darunter versteht man für marginalisierte Gruppen alltägliche diskriminierende (z. B. rassistische oder sexistische

251 FORTUNE, Sexual Violence, xi.

252 DOTSON, Tracking, 244.

253 Vgl. DOTSON, Tracking, 244.

254 COLLINS, Black Feminist Thought, 125.

255 MEDINA, Epistemology, 102.

sche) Beleidigungen, die häufig unabsichtlich durch Sprache oder Verhalten vermittelt werden.²⁵⁶

Testimonial Smothering kann – insofern die Inkompetenz auf Seiten der Hörenden unabsichtlich besteht – als eine Form der vorausseilenden bzw. *pre-emptive hermeneutical injustice* verstanden werden, wenn eine Person in der Erwartung einer *hermeneutical injustice* ihr Wissen für sich behält.²⁵⁷ Damit erspart sich die betroffene Person die Degradierung in der konkreten Situation des Wissensaustauschs, hat aber mit den gleichen praktischen und epistemischen Folgen zu rechnen, wie bei einer zentralen Form der *hermeneutical injustice*. Dotson kann nicht nur herangezogen werden, um Frickers Konzept um eine Dimension hermeneutischer Ungerechtigkeit zu erweitern. Ihre Ausführungen geben darüber hinaus wichtige Einblicke in die Mechanismen epistemischer Praktiken und sind damit unerlässlich insbesondere mit Blick auf die Frage nach einer guten epistemischen Praxis bzw. tugendhaften epistemischen Akteur:innen, was auch für die Analyse der Missbrauchsfälle durch den Gründer der Franziskusschwesterinnen fruchtbar gemacht werden kann.

3.2.3 *Willful ignorance*

Gaile Pohlhaus Jr. setzt sich in einem Aufsatz mit dem Titel „Relational Knowing and Epistemic Harm“ aus dem Jahr 2012 mit dem Widerstand dominanter Gruppen gegen das Wissen Marginalisierter und mit der Verantwortlichkeit der Akteur:innen an Phänomenen epistemischer Ungerechtigkeit auseinander. Sie unterstützt die Grundannahme der Sozialepistemologie, die auch für Fricker zentral ist, dass Wissen immer als situiertes Wissen zu verstehen ist, das

256 Vgl. DOTSON, Tracking, 246. Der Begriff wurde mit Blick auf die Erfahrungen von *People of Colour* wie folgt geprägt: „Racial microaggressions are brief and commonplace daily verbal, behavioral, or environmental indignities, whether intentional or unintentional, that communicate hostile, derogatory, or negative racial slights and insults toward people of color. Perpetrators of microaggressions are often unaware that they engage in such communications when they interact with racial/ethnic minorities“ (SUE et al., Racial Microaggressions, 271). Weiterführend vgl. auch SUE, Microaggressions; ZACK, Ethics, 132–135.

257 Vgl. Frickers Ausführungen zur *pre-emptive testimonial injustice*: FRICKER, Epistemic Injustice, 130.

stark durch die soziale Position und den Kontext der Wissenden geprägt ist. Gegen eine Verabsolutierung dieses Wissensverständnisses wendet sie jedoch ein, dass Wissen gleichzeitig notwendigerweise interdependent sei:

“[I]n order to know the world in which she is situated the knower needs to make sense of her experiences via interdependently held epistemic resources; she cannot just hold true beliefs about the world without being able to demonstrate that they are true, let alone without being able to formulate the beliefs themselves. On the other hand, the standards and concepts that knowers hold interdependently are not *de facto* the right standards or *adequate* concepts for making sense of the experienced world; the right standards and adequate concepts must fit to and make sense of the experienced world.”²⁵⁸

Wissen ist demnach immer darauf angewiesen, dass es in seiner Qualität als Wissen von anderen anerkannt wird, es muss sich anderen gegenüber als wahr erweisen lassen. Pohlhaus sieht es gewissermaßen als Pflicht der Zuhörenden, sich in eine Beziehung „of true epistemic interdependence“²⁵⁹ mit der sprechenden Person zu begeben.

Pohlhaus rekurriert ebenfalls auf die Gerichtsszene in „To Kill a Mockingbird“, um dies zu erläutern. Oben wurde bereits erläutert, dass Frickers Interpretation als *testimonial injustice* zu kurz greift, weil sie weder den Einfluss des Glaubwürdigkeitsüberschusses der weißen Bürger:innen, noch die Rolle von Konventionen und gesellschaftlichen Skripten für die Ablehnung von Robinsons Aussage berücksichtigt. Pohlhaus sieht hier jedoch einen weiteren Mechanismus epistemischer Ungerechtigkeit am Werk, der von Frickers *epistemic injustice* nicht erfasst wird. Denn sie möchte die Situiertheit des Wissens nicht als Entschuldigung für das epistemisch ungerechte Handeln der weißen Zuhörer:innenschaft gelten lassen. Obwohl ihr Denken und ihre Glaubwürdigkeitsurteile durch die sozialen Machtstrukturen geprägt sind, sieht Pohlhaus die Ablehnung der Aussage Robinsons nicht als ihre einzige Handlungsoption an: „[I]gnorance is not something to which one is doomed because of social position, but rather something one chooses to maintain.“²⁶⁰ Wie das Beispiel

258 POHLHAUS, Relational Knowing, 719.

259 POHLHAUS, Relational Knowing, 726.

260 POHLHAUS, Relational Knowing, 731.

von Atticus Finch und seiner Tochter Scout zeigt, ist es für weiße Menschen durchaus möglich, sich die Ressourcen anzueignen, um Robinson zu verstehen und ihm glauben zu können. Rein semantisch ist seine Mitleidsbekundung für die Zuhörenden verständlich. Die Bürger:innen von Maycomb County sind lediglich nicht im Stande zu denken, dass es sich hier um eine Gefühlsregung handelt, die auch Schwarze Menschen gegenüber Weißen empfinden. Was Atticus und seine Tochter von den anderen Zuhörenden unterscheidet, sei, so Pohlhaus, dass sie sich der Interdependenz des angebotenen Wissens nicht verweigern, d. h. sich wirklich bemühen, die Bedeutung von Robinsons Worten zu erfassen und sie aus seiner Erfahrungswelt heraus zu verstehen.²⁶¹

Pohlhaus führt ein weiteres Beispiel an, um zu zeigen, dass es in Fällen epistemischer Ungerechtigkeit häufig einen aktiven Widerstand der Zuhörenden gegen das geäußerte Wissen gibt. So verweist sie darauf, dass die Einführung des Begriffs „date rape“ noch nicht automatisch dazu führte, dass das dahinterstehende Phänomen anerkannt und der Begriff verwendet wurde.²⁶² Hier wurde eine epistemische Ressource geschaffen, um eine bestimmte Gewalterfahrung in Worte zu fassen. Potenziellen Hörer:innen von Berichten über „date rape“²⁶³ stehen damit alle nötigen Ressourcen zur Verfügung, um die Berichte zu verstehen. Es gibt gleichwohl einen aktiven Widerstand gegen dieses Wissen, der sie diese Ressourcen nicht anwenden lässt und das Unwissen über diese Form der Gewalt willentlich fortsetzt. Pohlhaus nennt dieses willentlich aufrechterhaltene Unwissen *willful hermeneutical ignorance* und sieht es in seiner Intentionalität deutlich von Frickers *hermeneutical injustice* unterschieden.²⁶⁴ Auch Fricker unterscheidet *hermeneutical injustice* klar von bestimmten Formen der motivierten Ignoranz (im folgenden Zitat *white ignorance*²⁶⁵):

261 Vgl. POHLHAUS, Relational Knowing, 730.

262 Vgl. POHLHAUS, Relational Knowing, 724.

263 Der Begriff wird verwendet, um sexuelle Übergriffe bzw. Vergewaltigungen zu bezeichnen, die im Rahmen von ansonsten einvernehmlichen Verabredungen begangen werden.

264 Vgl. POHLHAUS, Relational Knowing, 734 Fn. 6.

265 „Most generally speaking, ‘white ignorance’ is a racialized form of ideological thinking. It names a certain kind of collective *interested* or *motivated cognitive bias* in what social interpretations and/or evidence for such interpretations a

„First, white ignorance is normally epistemically culpable; and, second, it does not generally involve any paucity of concepts on anyone's part. By contrast, in a case of hermeneutical injustice the uncomprehending hearer is normally epistemically nonculpable; and there is always, definitively, a paucity of shared concepts.“²⁶⁶

Entscheidend für die Definition der *hermeneutical injustice* ist demnach sowohl, dass das Unrecht unintentional zugefügt wurde, als auch dass es eine Lücke oder Unzulänglichkeit in den geteilten hermeneutischen Ressourcen gibt. Im Gegensatz zu Fällen der *willful hermeneutical ignorance* wird die Lücke in den hermeneutischen Ressourcen also nicht willentlich aufrechterhalten. Die Person, die die *hermeneutical injustice* zufügt, kann, solange sie nicht ein außerordentliches Maß epistemischer Tugend und Reflexion mitbringt, tatsächlich nicht wissen, dass ihre Ressourcen Lücken aufweisen, die ihre Wahrnehmung auf diskriminierende Weise beeinflussen. Im Einzelfall zu unterscheiden, ob es sich um *hermeneutical injustice* oder *willful hermeneutical ignorance* handelt, ist nicht einfach. Denn auch die Tatsache, dass wider besseres Wissen an unzulänglichen hermeneutischen Ressourcen festgehalten wird, ist meist nicht reflektiert. Medina argumentiert, dass auch diese Formen der epistemischen Ungerechtigkeit resilient sind, in dem Sinn, dass sie ihre Intentionalität verschleiern. Er spricht dann von „active ignorance“ und meint damit

„the kind of ignorance that is capable of protecting itself, with a whole battery of defense mechanisms (psychological and political) that can make individuals and groups insensitive to certain things, that is, numbed to certain phenomena and bodies of evidence and unable to learn in those domains.“²⁶⁷

Active ignorance sei als eine Form der „meta-ignorance“ zu verstehen, die sich in epistemischen Haltungen wie Arroganz, Faulheit und Engstirnigkeit zeige, die ein Beharren im Unwissen über z. B. soziale Ungerechtigkeiten rechtfertigen.²⁶⁸ An anderer Stelle spricht

racially dominant group attends to and integrates into the rest of their beliefs and deliberations.“ (FRICKER, Preservation of Ignorance, 170).

266 FRICKER, Preservation of Ignorance, 170.

267 MEDINA, Epistemology, 58.

268 Vgl. MEDINA, Epistemology, 58.

er auch von „meta-blindness“.²⁶⁹ Die Akteur:innen würden eine Unsensibilität gegenüber der eigenen Unsensibilität ausbilden, die dazu führt, dass das Wissen bestimmter sozialer Gruppen nicht als solches anerkannt werde. Er konkretisiert: „[W]e are not just talking about a regular lack of empathy, but an *antipathy* that protects itself in such a way that it does not appear to the subject or to the group as a lack of sensibility of any sort.“²⁷⁰

Trotz der Schwierigkeit, willentliche Formen der epistemischen Ungerechtigkeit von unwillentlichen Formen zu unterscheiden, ist eine theoretische Unterscheidung wichtig, um die dahinterliegenden Mechanismen zu verstehen und um mit den Widerständen und Resilienzen der verschiedenen Formen rechnen zu können.²⁷¹

3.2.4 Gewalt der Repräsentation

Die Repräsentation sozialer Erfahrungen wird bei Fricker nicht direkt thematisiert, geht es ihr doch immer um den Austausch zwischen Sprecher:in und Zuhörenden. Häufig zeigt sich epistemische Ungerechtigkeit jedoch nicht nur im direkten Austausch, sondern auch wenn die Zuhörenden das Wissen weitergeben oder Dritten gegenüber eine Deutung des Gehörten vornehmen. Manchmal wird die Ungerechtigkeit vielleicht auch erst hier offenbar, da die Zuhörenden zunächst den Eindruck machten, das angebotene Wissen zu glauben und verstanden zu haben. So kann sich die epistemische Ungerechtigkeit im Austausch mit Dritten erneut manifestieren und bekommt eine weitere Dimension, die es rechtfertigt, hier von einer eigenen Form der Gewalt oder Ungerechtigkeit zu sprechen. Denn in einem System, in dem bestimmte Gruppen politisch, sozial

269 MEDINA, *Epistemology*, 76. Ein Begriff, der hinsichtlich seiner pejorativen Verwendung kritisiert werden muss und den Medina zumindest insofern selbst problematisiert, dass sich Menschen mit Sehbehinderung durchaus ihrer Grenzen bewusst seien.

270 MEDINA, *Epistemology*, 81.

271 Das Phänomen der *willful hermeneutical ignorance* legt eine Auseinandersetzung mit weiteren Ansätzen der *epistemologies of ignorance* nahe (z. B.: TUANA/SULLIVAN, *Feminist Epistemologies*). Eine Auseinandersetzung mit diesen Theorien scheint vielversprechend für die Erforschung des Sprechens und Schweigens über Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, kann hier allerdings nicht ausführlich erfolgen.

und epistemisch marginalisiert sind, sind die Angehörigen dieser Gruppen in besonderer Weise darauf angewiesen, dass ihre Anliegen gehört, verstanden und den dominanten Gruppen übermittelt werden. Nun kann es sein, dass die Übermittler:innen, die sich zwischen den beiden Gruppen bewegen, nicht intelligibel erscheinen, da sie sich der Ressourcen der marginalisierten Gruppe bedienen. In diesem Fall sind sie von der gleichen epistemischen Ungerechtigkeit betroffen wie die Marginalisierten. Oder die Übermittler:innen sind selbst nicht in der Lage (nicht fähig oder nicht gewillt) die Anliegen der marginalisierten Gruppe zu verstehen.²⁷² Sie fügen den marginalisierten Personen damit eine epistemische Ungerechtigkeit zu, die bereits in der direkten Kommunikation auftritt und sich erneut manifestiert, wenn sie das zu übermittelnde Wissen in einer durch ihre unzulänglichen epistemischen Ressourcen beeinträchtigten Form wiedergeben. Spivak hatte darauf aufmerksam gemacht, *dass* das Wissen Subalterner nicht zu repräsentieren ist, da die Privilegien eine authentische Wiedergabe des Wissens verhindern.²⁷³ Die Konzepte der epistemischen Ungerechtigkeit zeigen auf, *wie* sich die sozialen und politischen Machtverhältnisse konkret auf die Kommunikation von Wissen auswirken und diese vielfach beschränken bzw. verhindern. Hier wird die Verflechtung der unter 1.2.1 differenzierten Verständnisse epistemischer Gewalt deutlich: Bei epistemischer Ungerechtigkeit geht es in der Regel um Phänomene, die sich im konkreten zwischenmenschlichen Wissensaustausch zutragen. Die Ansätze epistemischer Ungerechtigkeit reflektieren dabei die Relevanz geteilter epistemischer Ressourcen für diese Interaktionen und berücksichtigen damit auch die Ausgrenzung bestimmter Wissensformen und -traditionen. Der koloniale Kontext ist hier als ein wichtiges Feld zu sehen, das durch das starke Macht- und Unterdrückungsverhältnis höchst anfällig für epistemische Ungerechtigkeiten ist.

272 Spivak ist sehr pessimistisch, was die Kommunizierbarkeit subalternen Wissens an und durch Mitglieder dominanter Gruppen oder auch nur Grenzgänger:innen zwischen den Gruppen angeht (vgl. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*, 121, 127).

273 Vgl. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*.

3.2.5 Manipulation und *external resistance*

Mit *willful hermeneutical ignorance* wurde bereits eine Form der epistemischen Ungerechtigkeit thematisiert, bei der man den Täter:innen eine gewisse Absicht unterstellen muss. Allerdings wird durch bestimmte epistemische Haltungen und Argumentationsmuster versucht, diese Absicht zu rechtfertigen und/oder zu verschleiern. Eine ungerechtfertigte Ablehnung von Wissen kann auch deutlich aktivere und explizitere Formen annehmen. Medina unterscheidet „internal“ and „external negative resistance“²⁷⁴, wobei *internal resistance* Formen von *hermeneutical injustice* und *willful hermeneutical ignorance* umfasst, während *external resistance* sich in „different kinds of censorship, taboos and cognitive prohibitions“²⁷⁵ zeigen könne. Hier handelt es sich also um veräußerten und in unterschiedlichen Graden institutionalisierten Widerstand gegen bestimmte Formen, Inhalte und Subjekte des Wissens.

Fricker spricht von „deliberate interpersonal manipulations of credibility relations“²⁷⁶, wenn eine Person entgegen besseren Wissens eine andere Person nicht als glaubwürdiges Wissenssubjekt anerkennt. Dies ist eine Strategie, die häufig von Täter:innen oder Mitwissenden angewandt wird. So werden Betroffene bewusst z. B. als unglaubwürdig dargestellt, um zu verhindern, dass man ihrer Aussage ernst nimmt.²⁷⁷ Fricker sieht hierin keine *epistemic injustice*, da das Wissenssubjekt in seiner Kompetenz anerkannt wird. Die Manipulation erfolge, gerade weil der Person zugetraut wird, als glaubwürdiges Wissenssubjekt aufzutreten, und dies aus Perspektive der Täter:innen oder Mitwissenden dringend zu verhindern ist.²⁷⁸

Eine Form der bewussten Manipulation, auf die hier ausführlicher eingegangen werden soll, ist das Phänomen des *gaslighting*, das in den letzten Jahren mediale Aufmerksamkeit erlangt hat, im therapeutischen Bereich aber bereits seit den 1980er Jahren geläufig ist.²⁷⁹ Der Begriff selbst wurde in Anlehnung an ein Theaterstück

274 MEDINA, Epistemology, 56.

275 MEDINA, Epistemology, 56.

276 FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

277 Vgl. GYSI, Fünf Konzepte, 78.

278 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

279 Vgl. ABRAMSON, *Turning up*, 2.

von Patrick Hamilton gebildet, das unter dem Namen „Gas Light“²⁸⁰ aufgeführt wurde, und bezeichnet „a form of emotional manipulation in which the gaslighter tries (consciously or not) to induce in someone the sense that her reactions, perceptions, memories and/or beliefs are not just mistaken, but utterly without grounds — paradigmatically, so unfounded as to qualify as crazy.“²⁸¹ *Gaslighting* stellt eine massive Untergrabung der epistemischen Handlungsfähigkeit dar, in dem Sinne dass „[g]aslighting is, even at this level, quite unlike merely dismissing someone, for dismissal simply fails to take another seriously as an interlocutor, whereas gaslighting is aimed at getting another not to take herself seriously as an interlocutor“²⁸². Insofern *gaslighting* mit dem Ziel angewandt wird, den Status des Gegenübers als Wissenssubjekt derart zu unterminieren, dass das Gegenüber sich selbst nicht mehr als solches wahrnimmt, ist es als Form der psychischen Manipulation anzusehen.²⁸³ In letzter Konsequenz führt *gaslighting* dazu, dass Betroffene sich selbst aus Pro-

280 Das Theaterstück, das auch in zwei gleichnamige Kinofilme umgesetzt wurde, handelt davon, wie Jake Manningham seine Frau Bella manipuliert und in ihrer eigenen Wahrnehmung massiv verunsichert. Sie gipfeln in seinen Versuchen, Bella Manningham weiszumachen, dass sie psychisch instabil sei und zeigt sich insbesondere in den Diskussionen des Ehepaars über das Gaslicht in ihrem Schlafzimmer. Bella Manningham hatte beobachtet, dass das Licht schwächer wurde, wenn Jake abends das Haus verließ – ein Zeichen dafür, dass im Haus ein anderes Gaslicht entzündet wurde – und wieder stärker wurde, kurz bevor er zurückkam. Jake gelang es seiner Frau einzureden, dass sie sich das nur einbildete. Es stellt sich jedoch heraus, dass Bella Manninghams Ehemann ein Juwelendieb war, der die frühere Besitzerin des Hauses umgebracht hatte, um sie ihrer Juwelen zu bestehlen. Er hatte diese allerdings nie gefunden und suchte sie deshalb nachts auf dem Dachboden. Bellas Wahrnehmungen waren also akkurat, durch die Manipulationen ihres Ehemanns hatte sie ihnen gleichwohl nicht getraut und sich eine eigene Konklusion, nach der ihr Ehemann nachts im Haus umherschlich, verboten. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Phänomen und den Strategien des Gaslighting in diesem Stück vgl. MANNE, *Entitled*, 145–149.

281 ABRAMSON, *Turning up*, 2.

282 ABRAMSON, *Turning up*, 2.

283 Rachel McKinnon geht dagegen davon aus, dass *gaslighting* sowohl psychisch manipulative als auch epistemische Formen annehmen kann (vgl. MCKINNON, *Allies*, 168). Was sie als epistemische Form des *gaslighting* beschreibt, kann indes besser als eine Form der *testimonial injustice* eingeordnet werden, in der der Zweifel an der Aussage der sprechenden Person explizit gemacht wird. Daher wird der Begriff des *gaslighting* im Rahmen der vorliegenden Arbeit

zessen der Wissensbildung und -partizipation zurückziehen. Auch wenn in dieser Folge eine Parallele zu Formen des *testimonial smothering* zu erkennen sind, ist *gaslighting* klar davon zu unterscheiden. Denn Betroffene von *testimonial smothering* nehmen sich selbst als kompetente Wissenssubjekte wahr, es ist ihre Zuhörer:innenschaft, die nicht kompetent erscheint. Bei *gaslighting* verhält es sich genau andersherum, die Betroffenen verlieren das Vertrauen in ihre eigene Wissenskompentenz.

Wenn eine Person Dritten gegenüber als unglaubwürdig dargestellt wird, wie es Täter:innen und Mitwissende von sexualisierter Gewalt auch im Bereich der katholischen Kirche häufig mit den Betroffenen machen, liegt eine Form des *gaslighting* vor, die sekundär zu einer *testimonial injustice* führt. Fricker spricht von „third-personal intentional gaslighting“²⁸⁴. Die Täter:innen bedienen sich der Strategie des *gaslighting*, um Betroffene in den Augen Dritter als psychisch labil und unglaubwürdig erscheinen zu lassen. Damit aktivieren sie bei den Dritten Vorurteile, die das Maß an Glaubwürdigkeit, das sie den Betroffenen beimessen, empfindlich mindern.

Kate Abramson weist auf den engen Zusammenhang zwischen *gaslighting* und Sexismus hin, wobei sie betont, dass es sich hier nicht um eine notwendige Verbindung handelt:

“To begin with (1) women are more frequently the targets of gaslighting than men, and (2) men more often engage in gaslighting. More importantly, gaslighting is frequently, though again, not necessarily, sexist in the following ways: (3) it frequently takes place in the context of, and in response to, a woman’s protestation against sexist (or otherwise discriminatory) conduct; (4) some of the forms of emotional manipulation that are employed in gaslighting frequently rely on the target’s internalization of sexist norms, (5) when gaslighting is successful—when it actually undermines the target in the ways it is designed to do—it can reinforce the very sexist norms which the target was trying to resist and/or those on which the gaslighter relies in his/her manipulation of the target, and (6) sometimes it is some subset of those very sexist

ausschließlich für Formen intentionaler epistemischer Ungerechtigkeit bzw. – konkreter – für bewusste Manipulationsversuche reserviert.

284 FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

norms which the gaslighter seeks to preserve through his/her gaslighting conduct.”²⁸⁵

Manne diskutiert das Phänomen des *gaslighting* als eine Form des *epistemic entitlements*, als eine Strategie, die von Männern genutzt wird, um ihre Anspruchshaltung auf die Bildung und Kommunikation von Wissen durchzusetzen.²⁸⁶ „Die männliche Herrschaft, vor allem bei den Privilegiertesten und Mächtigsten, beruht teils offenbar darauf, die Kontrolle über die Darstellung an sich zu reißen – und damit auch über die Frau und sie zur Mitwirkung zu zwingen.“²⁸⁷ Hier wird deutlich, wie auch die absichtlichen Formen epistemischen Ausschlusses zur Durchsetzung und Reproduktion gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Ungerechtigkeiten beitragen.

3.2.6 *Epistemic vice*

Auf eine weitere Form der epistemischen Ungerechtigkeit weist Fricker selbst in einem 2021 erschienenen Beitrag hin. Mit *epistemic injustice* beschrieb sie eine Form der epistemischen Ungerechtigkeit, die auf interpersoneller Ebene stattfindet. In „Institutional Epistemic Vices: The Case of Inferential Inertia“ wendet sie die Kategorien epistemischer Tugend bzw. Untugend auf Institutionen an und zeigt so die epistemische Verantwortung von Institutionen auf, die über die epistemischen Haltungen und Handlungen ihrer einzelnen Akteur:innen hinausgehen kann.²⁸⁸ Epistemische Untugend einer Institution äußert sich „either in thinking or, where persistent, also at the level of institutional character— whenever there are culpable lapses in the institution’s epistemic ethos and/or in the implementation of its ends.“²⁸⁹

285 ABRAMSON, Turning up, 3. Was Abramson hier mit Blick auf Sexismus aufzeigt, lässt sich auch über die Verbindung zwischen Gaslighting und weiteren Diskriminierungsformen wie Rassismus übertragen.

286 Vgl. MANNE, Entitled, 145–159. „[E]pistemic entitlement involves peremptorily assuming greater authority to speak, on the part of a more privileged speaker“ (vgl. MANNE, Entitled, 141).

287 MANNE, Down Girl, 45.

288 Sie unterscheidet zwischen der Summe des Handelns der Individuen und dem Handeln der Gruppe als ein Kollektiv (vgl. FRICKER, Epistemic Vices, 93).

289 FRICKER, Epistemic Vices, 100f.

Unter Ethos versteht sie „collective motivational dispositions and evaluative attitudes within the institutional body, of which the various good or bad ends orientate the institution's activities.“²⁹⁰ Das Ethos einer Institution kann sich aus den motivationalen Orientierungen ihrer Mitglieder zusammensetzen oder stärker strukturellen Charakter haben.²⁹¹ Auch wenn eine Institution sich etwa dem Streben nach Wahrheit verpflichtet, kann sie epistemisch schuldig werden, entweder weil die epistemische Praxis nicht dieser Maxime entspricht oder weil die Mittel und Wege unzureichend sind, um dem epistemischen Ziel zu entsprechen. Der erste Fall tritt etwa auf, wenn mindestens ein Mitglied der Organisation in seinem Handeln den epistemischen Zielen nicht entspricht und dies von anderen schweigend akzeptiert wird.²⁹² So kann z. B. die Praktik eines Professors, Wissen und Ideen von Frauen, seien es Mitarbeiterinnen oder Studentinnen, systematisch zu missachten, zur Kultur an seinem Lehrstuhl werden, wenn ihm nicht widersprochen wird. Dadurch kompromittiert sein Handeln das universitäre Ethos des Strebens nach Wahrheit.

Mit Verweis auf David Lewis und Rae Langton verdeutlicht Fricker, dass es häufig nicht nur bei der Toleranz dieses epistemisch schuldhaften Handelns bleibt.²⁹³ Lewis und Langton beschreiben mit dem Begriff „accomodation“ das Phänomen, dass Vorannahmen unbewusst übernommen werden, wenn sie nicht explizit gemacht und hinterfragt werden.²⁹⁴ Adaptiert für den Kontext der katholischen Kirche bedeutet dies, dass Personen, die vom Missbrauch des Gemeindepfarrers wissen, aber nicht dagegen vorgehen, die Annahme unterstützen, dass es sich hier um kein nennenswertes Unrecht, nur einen „Ausrutscher“, eine „Affäre“ etc. handle, auch wenn sie sich de facto des Unrechts bewusst sind. Indem sie nicht handeln, suggerieren sie anderen Gemeindemitgliedern, dass es keinen Handlungsbedarf gebe. Diese Ausführungen sind hilfreich für die Frage, wie kollektives Schweigen über bekanntes Unrecht entsteht und bewahrt wird und wie Vorurteile und Hass Verbreitung finden, ohne dass sie als explizite Überzeugungen vertreten werden.

290 FRICKER, *Epistemic Vices*, 91.

291 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 90.

292 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 96.

293 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 97.

294 Vgl. LEWIS, *Scorekeeping*; LANGTON, *Blocking*.

Haben sich epistemische Untugenden in eine institutionelle Kultur eingeschlichen, ist es sehr schwer, diese Praktiken wieder aufzubrechen. Denn die Übernahme der Institutionskultur spielt eine entscheidende Rolle in der Identifikation mit der Institution. Wer Teil der Gruppe sein will, verpflichtet sich auch ihren Werten. Im Umkehrschluss bedeutet eine Infragestellung des institutionellen Ethos bzw. seiner Ausprägungen auch eine Infragestellung der Gruppenzugehörigkeit und kann dazu führen, dass die Person, die die Kritik äußert, von den übrigen Mitgliedern zurechtgewiesen oder sogar ausgeschlossen wird, wie man es am Beispiel von Whistle-Blowern häufig beobachten kann.²⁹⁵ Fricker spricht in diesem Kontext auch von einer „inhärenten zwangsförmigen Macht“²⁹⁶ der die Gruppe verbindenden Einstellungen.

Im zweiten Fall institutioneller epistemischer Untugend stimmt zwar die motivationale Ausrichtung auf die epistemischen Tugenden der Institution, doch die epistemischen Prozesse sind mangelhaft. So kann etwa ein kompliziertes Meldeverfahren dazu führen, dass Wissen verloren geht oder aufgrund des langen Meldeweges gar nicht erst geäußert wird. Fricker spricht dann von „performativ failure“²⁹⁷ mit Blick auf die epistemische Untugend.

Fricker hebt eine epistemische Untugend besonders hervor, die sie „inferential inertia“ (dt.: Trägheit der Schlussfolgerung/ inferentielle Trägheit) nennt.²⁹⁸ Personen machen sich dieser Untugend schuldig, wenn sie ihrem Gegenüber zwar glauben, jedoch keine Konsequenzen aus deren Aussagen ziehen. Hier handelt es sich um eine besonders schwerwiegende Form der epistemischen Ungerechtigkeit, da alle Bedingungen erfüllt wären, damit die Aussage eine Wirkung entfalten könnte, dies aber von den Zuhörenden aufgrund einer schuldhaften Trägheit verhindert wird. „Perhaps they are resistant to the implications of this particular piece of news, and hope it is a one-off; or perhaps they are epistemically lazy or scared or unimaginative when it comes to shaking their sense of the *status quo*.“²⁹⁹ Die soziologischen und psychologischen Ursachen dieses Festhaltens am

295 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 96f.

296 FRICKER, *Schweigen*, 80.

297 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 99.

298 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 101–104.

299 FRICKER, *Epistemic Vices*, 101.

Status Quo wären noch weiter zu untersuchen. Fricker geht es vor allem darum zu zeigen, dass diese Untugend auch auf epistemischer Ebene vorkommen kann. Hier kann sie sich aus verschiedenen Mängeln in den epistemischen Prozessen zusammensetzen, die etwa dafür sorgen, dass Wissen auf komplizierten Meldewegen verloren geht oder relevantes Wissen zu einem Sachverhalt nie gebündelt wird. Dies kann verheerende Folgen haben, wenn es etwa darum geht, Missbrauchsstrukturen in einer Institution aufzudecken. In der katholischen Kirche finden wir ähnliche epistemische Verantwortungslosigkeit, wenn es um die Versetzung von Missbrauchstätern in andere Diözesen ohne entsprechende Informationen über ihre kriminelle Vorgeschichte ging. Erste Anzeichen erneuter Vergehen wurden so häufig nicht richtig eingeordnet und blieben zunächst ohne Konsequenz. Auch wenn die Versetzung an sich schon einen schweren Fehler der Institution darstellt, treten hier zusätzlich Mängel in den epistemischen Praktiken auf, die verhindern, dass das Wissen über den Missbrauchstäter geteilt wird und neue Vergehen schnell erkannt und konsequent geahndet werden könnten. Neben den offenkundigen Fehlern in der Performanz epistemischer Tugenden ist zu fragen, ob auch die motivationale Einstellung der Institution kompromittiert ist, ob etwa vermeintlicher Institutionenschutz über das Streben nach Erkenntnis in Bezug auf den Täter und seine Taten gestellt wurde, oder ob die Weitergabe des Wissens aufgrund einer starken Verbundenheit unter den Priestern als Verrat angesehen worden wäre.³⁰⁰

Auch für die Auseinandersetzung mit der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen werden solche Fragen relevant sein. Es gilt nicht nur individuelles, sondern auch institutionelles Handeln in den Blick zu nehmen sowie die Interrelationen beider Ebenen zu berücksichtigen. So können Mängel institutioneller epistemischer Praktiken Ursache für individuell begangene epistemische Ungerechtigkeit sein. Wenn Institutionskultur etwa von Vorurteilen geprägt ist, kann das dazu führen, dass ihre Mitglieder zu *testimonial injustice* neigen, auch wenn sie die Vorurteile persönlich nicht unterstützen.³⁰¹ Die Verwendung spezifischer hermeneuti-

300 Vgl. DE WEGER, Reporting, 110; HASLINGER, Macht, 497–501; HEYDER, Studie, 15; KEUL, Verletzender Klerikalismus, 17.

301 Vgl. Frickers Ausführungen zu Stereotypen im social imaginary unter III.3.1.2.

scher Ressourcen auf Institutionsebene und die Ablehnung anderer, kann wiederum Ursache für *hermeneutical injustice* bzw. *willful hermeneutical ignorance* sein.

3.3 Zwischenfazit

Die Auseinandersetzung mit Frickers Konzept im wissenschaftlichen Diskurs und Frickers Reaktionen darauf, machen erneut deutlich, dass sie mit *epistemic injustice* ein spezifisches und begrenztes Phänomen beschreibt, das deshalb häufig unsichtbar bleibt, weil es auf sehr subtilen Mechanismen der Einflussnahme von Vorurteilen auf epistemische Praktiken beruht. Auch die Personen, die *epistemic injustice* begehen, sind sich dessen wohl nicht bewusst, da dies ohne Absicht geschieht. Dessen ungeachtet kann die Ungerechtigkeit mit schwerwiegenden Folgen für die Betroffenen verbunden sein. Mit der Ausarbeitung des Konzepts der *epistemic injustice* leistet Fricker einen wichtigen Beitrag zum größeren akademischen Diskurs zu epistemischen Ungerechtigkeiten, nicht nur weil das Phänomen bislang nicht in der Weise beschrieben wurde, sondern auch weil es eine gute konzeptionelle Grundlage bietet, um weitere, anknüpfende Formen der epistemischen Ungerechtigkeit zu beschreiben.

In der kritischen Auseinandersetzung mit Frickers Konzept konnten einige Aspekte herausgearbeitet werden, in denen ihre Beschreibung der Ungerechtigkeit und der verursachenden Faktoren unterkomplex geblieben sind (vgl. 3.1). Teilweise ist dies in der theoretischen Verortung in der Epistemologie und Frickers Skepsis gegenüber diskurstheoretischen Ansätzen begründet. Hier gibt es jedoch Konkretisierungsbedarf.³⁰² Zudem wiesen Wissenschaftler:innen wie Dotson, Medina und Pohlhaus auf Ausprägungen der *epistemic injustice* hin, die Fricker noch nicht beschrieben hatte, bzw. arbeiteten weitere Formen des epistemischen Ausschlusses an den Grenzen von Frickers Definition heraus. Diese sind in der Auseinandersetzung mit epistemischen Ungerechtigkeiten unbedingt miteinzubeziehen, nicht zuletzt weil die Grenzen zwischen den verschiedenen Formen häufig fließend sind.

302 Zu überlegen wäre zudem, ob eine diskurstheoretische Reformulierung des Ansatzes nicht einen geeigneteren theoretischen Rahmen bieten würde. Ein entsprechender Entwurf steht noch aus.

Frickers Entwurf der *reflexive social awareness* bietet ein Tool, um den Einfluss von Vorurteilen auf die eigene Wahrnehmung anderer Wissenssubjekte kritisch zu reflektieren. Damit hilft es, nicht nur die eigene Anfälligkeit für *epistemic injustice* zu reflektieren, sondern kann auch für weitere Formen epistemischer Ungerechtigkeit sensibilisieren. Nachdem deutlich wurde, dass sich im Kontext des Missbrauchs in der katholischen Kirche Beispiele für die verschiedensten Formen der epistemischen Ungerechtigkeit finden lassen, scheint die *reflexive social awareness* eine wichtige Grundhaltung für jede Form der Auseinandersetzung mit dem Thema zu sein, da sie für vorhandene epistemische Ungerechtigkeiten sensibilisiert und vor der Begehung weiterer epistemischer Ungerechtigkeit bewahrt. Frickers Hinweis auf die unabsichtliche Form der *epistemic injustice* ruft auch Wissenschaftler:innen zu besonderer Achtsamkeit in diesem Forschungsfeld auf. Obwohl sie in der Regel das Anliegen verfolgen, die Fälle und die Betroffenen in der Tiefe zu verstehen, sind auch sie nicht davor gefeit, diese niedrigschwellige Version der epistemischen Ungerechtigkeit, die Fricker beschreibt, zu begehen. Eine besondere Sensibilität ist zudem erforderlich, wenn mit Material gearbeitet wird – seien es Betroffenenberichte, Medienberichte, kirchliche oder staatliche Akten –, welches selbst von epistemischer Ungerechtigkeit geprägt ist. Insbesondere in der historischen Forschung sind Fragen der Schuld für epistemische Ungerechtigkeit häufig nur noch schwer zu beantworten, insbesondere wenn Motivationen und Beweggründe der historischen Akteur:innen nicht mehr zu rekonstruieren sind. Mit Fricker kann dennoch über Verantwortlichkeiten und Optionen für eine bessere epistemische Praxis nachgedacht werden. Vor allen Dingen kann ein differenziertes Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit dazu beitragen, die gesellschaftlichen *hidden patterns* herauszuarbeiten, die dazu beitragen, dass das Wissen der Betroffenen unterdrückt und entstellt wurde, und das in den Quellen enthaltene Wissen der Betroffenen sichtbar zu machen.

4 Adaption des Konzepts der *epistemic injustice* für die Analyse von Missbrauchsfällen

Frickers Konzept wurde in den letzten Jahren auch im Bereich der Theologie und der Missbrauchsforschung immer mehr rezipiert.

Diese Rezeptionen werden im Folgenden vorgestellt, um die Anschlussfähigkeit des Konzepts für diesen Bereich zu erläutern. Unter Verweis auf die bisherige Rezeption wird anschließend erörtert, wie *epistemic injustice* für die Analyse der Missbrauchsfälle in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen fruchtbar gemacht werden kann.

4.1 Rezeption des Konzepts in Religionswissenschaften, Theologie und Missbrauchsforschung

Insbesondere institutionalisierte Glaubensgemeinschaften verfügen meist über ein mehr oder weniger stark reguliertes Normensystem, das sowohl mit starken Identitätszuschreibungen in Bezug auf Geschlecht, religiösen Stand und Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft verbunden sein kann, als auch mit einer Hierarchisierung in Bezug auf die Beteiligung bzw. Kompetenz, religiöses Wissen hervorzubringen. Wo es um die Auslegung der einen göttlichen Wahrheit geht, ist der Zugang zur Wissensproduktion besonders stark reglementiert – wenn also ein Wahrheits- und Offenbarungsverständnis vorherrscht, dass von einer einzigen, eindeutig erfassbaren, unveränderlichen und propositionellen göttlichen Wahrheit ausgeht. Nicht nur der Zugang zur Wissensproduktion wird dann verschleiert, sondern auch die Praxis der Wissensproduktion selbst. So entstehen Mythen von Tradition und Kontinuität, die die soziale Bedingtheit des Wissens unkenntlich machen.³⁰³

Daher liegt es nahe, mit Konzepten der epistemischen Ungerechtigkeit auch auf religiöse Praktiken und Systeme zu blicken und es gibt bereits einige Beiträge, in denen dies unternommen wurde. Pamela Sue Anderson wies 2004 auf die epistemischen Nachteile hin, die Religionsgemeinschaften aber auch wissenschaftlichen Disziplinen wie der Religionsphilosophie entstehen, wenn Personen aufgrund ihrer sozialen Identität kein Glauben geschenkt wird, und beschreibt damit eine Form des Phänomens, für das Fricker 2007 den Begriff *testimonial injustice* prägte.³⁰⁴ Wenn man Frauen oder anderen religiös marginalisierten Personen zuhört – so Anderson

303 Vgl. WOLF, Krypta; JAGIELSKA, Vatikan.

304 Vgl. ANDERSON, Epistemological-Ethical Approach, 90.

– werde die Begrenztheit der privilegierten Perspektive offensichtlich und es entstehe Raum für neues Wissen.³⁰⁵ In ihrem 2012 erschienen Buch „Re-visioning Gender in Philosophy of Religion“ dekonstruiert sie die vermeintlich neutrale und objektive Perspektive der Religionsphilosophie und zeigt auf, welche Rolle *gender* für die wissenschaftliche Praxis der Disziplin spielt. Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken seien von einem Ausschluss weiblichen Wissens und einer weiblichen Perspektive geprägt, genauso wie die Reflexion über Religion in der Philosophie. Stattdessen werde eine androzentrische Perspektive eingenommen. Indem sie den Einfluss von *gender* auf religiöses und religionsphilosophisches Wissen aufdeckt, eröffnet sie Möglichkeiten einer differenzierten Auseinandersetzung mit Religion, die sich ihrer epistemischen Situierung bewusst ist. Mit „Re-visioning Gender in Philosophy of Religion“ nutzt sie diese Möglichkeit und zeigt die Relevanz feministischer Fragestellungen für zentrale Themen der Religionsphilosophie.³⁰⁶

Auch Courtney T. Goto analysiert epistemische Ungerechtigkeiten im akademischen Diskurs. Sie fokussiert dabei die Repräsentationspraktiken in der Disziplin der Praktischen Theologie, in denen sie eine allgegenwärtige Gefahr epistemischer Gewalt³⁰⁷ wahrnimmt: „The potential for epistemic violence is ever present in practical theology, where we are given institutional authority to interpret and represent the lived experiences of others, as well as the responsibility to shape student experience.“³⁰⁸ Sie wirft praktischen Theolog:innen vor, häufig als Bauchredner:innen zu agieren, die die Erfahrungen ihrer Forschungsobjekte durch die eigene akademische Sprache überzeichnen und unsichtbar machen.³⁰⁹

Das „Routledge Handbook of Epistemic Injustice“ thematisiert ebenfalls die Sphäre der Religion. Ian James Kidd gibt darin einen kurzen, sehr begrenzten Überblick über Formen, in denen religiöse Akteur:innen von epistemischer Ungerechtigkeit betroffen sind und

305 Vgl. ANDERSON, Epistemological-Ethical Approach, 96.

306 Vgl. ANDERSON, Re-visioning Gender.

307 Epistemische Gewalt versteht sie in Anlehnung an Spivak als „harm done to an individual when her understanding of her reality is ignored, obscured, and overridden by another person (or persons) who in words and actions redefine(s) that reality“ (Goto, Experiencing Oppression, 182).

308 GOTO, Experiencing Oppression, 182.

309 Vgl. GOTO, Experiencing Oppression, 183.

Fälle, in denen Religion selbst zur Ressource für epistemische Ungerechtigkeit wird. Dass beide Formen auch zusammenfallen können, wird insbesondere an seiner Zusammenfassung der Beiträge feministischer Theologie zur Analyse epistemischer Ungerechtigkeiten in Religion und Theologie deutlich:

„Feminist theologies offer at least three ways to understand the unjust epistemic effects of entrenched religious sexism. The first is to show the *silencing* of the experiences, thoughts, and reflections of women of spirit, not least their accounts of their marginalisation in and by the traditions to which they belong [...]. Second, to document and protest occlusion of the social and spiritual experiences of religious women [...]. And third, feminist theologies offer powerful ways to identify and interdict systems of doctrinal and social power that deprive religious women of their epistemic authority [...].“³¹⁰

Sylvia Hübel zeigt auf, wie diese Mechanismen Frauen innerhalb der katholischen Kirche seit Jahrhunderten massiver epistemischer Ungerechtigkeit aussetzen: „Catholic women have been suffering for centuries gender-based injustices, ranging from inequitable access to theological educational and scholarly work to exclusion from doctrinal development and authoritative knowledge sharing.“³¹¹ Hübel ist die erste, die Frickers Konzept der *epistemic injustice* auf die Situation von Frauen in der katholischen Kirche anwendet. Als zentrale Strategien, mit denen Frauen aus dem epistemischen Diskurs ausgeschlossen werden, nennt sie: „[T]he non-sharing or unjust sharing of epistemic goods; the unjust distribution of epistemic authority; unequal hermeneutical participation (denying women access to decision-making in councils, synods or acts of public teaching and speech such as sermons).“³¹²

Michelle Panchuk und Maren Behrens unternahmen erste Schritte, das Konzept auf Missbrauch in der katholischen Kirche anzuwenden. Panchuk erörtert, wie *hermeneutical injustice* zu Missbrauch beitragen kann, wenn sich Täter:innen bewusst sind, dass Betroffenen nicht die geeigneten Konzepte zur Verfügung stehen, um das Unrecht zu fassen und verständlich zu machen, das ihnen

310 KIDD, Epistemic Injustice and Religion, 387f.

311 HÜBEL, Herstory, 127.

312 HÜBEL, Herstory, 134.

widerfährt.³¹³ *Hermeneutical injustice* könne auch eine Form der spirituellen Gewalt darstellen, wenn Betroffene vorgegebene Konzepte übernehmen müssen, die ihre spirituelle Entwicklung und ihre Gottesbeziehung behindern.³¹⁴ Maren Behrensen zeigt, wie *hermeneutical injustice* eine tiefgreifende Aufarbeitung in der katholischen Kirche verhindert. Behrensen setzt sich vertieft und differenziert mit dem Konzept Frickers auseinander und rezipiert die Kritik und Weiterentwicklungen durch Dotson, Pohlhaus und Medina. Sie identifiziert verschiedene Formen der *epistemic injustice* im Umgang mit Betroffenen und zeigt Verbindungen zu tieferliegenden Strukturen in der katholischen Kirche auf: „[S]olange die Kirche sich nicht radikal mit den Moralvorstellungen und dem Selbstbild beschäftigt, die ihnen zugrunde liegen, verübt sie epistemische Gewalt“³¹⁵. Wo Panchuk aufgeladene Konzepte („laden concepts“) als entscheidende Faktoren sieht, die eine Anerkennung des Missbrauchs verhindern,³¹⁶ rekurriert Behrensen auf Katharine Jenkins Ausführungen zu Vergewaltigungsmythen.³¹⁷ Sie weisen damit beide auf katholische Vorstellungen von Sexualität und Geschlechterrollen hin, die sich als ungeeignet erweisen, wenn es darum geht, dass Betroffene Missbrauch erkennen und dieses Wissen verständlich kommunizieren können. Damit legen sie einen entscheidenden Grundstein für die weitere Erforschung von Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit im Kontext von Missbrauch in der katholischen Kirche. Sie konzentrieren sich gleichwohl vorwiegend auf hermeneutische Ungerechtigkeit. Dass Betroffene häufig auch *testimonial injustice* erfahren, wurde im Forschungsüberblick (II) bereits deutlich und konnte bei den Erläuterungen zu Frickers Definition dieser Ungerechtigkeit an weiteren Beispielen aufgezeigt werden (vgl. 2.3). Regina Heyder weist zudem daraufhin, wie präsent diese Phänomene auch in den Missbrauchsgutachten der deutschen Bistümer sind: „Ein ‚testimonial privilege‘ für beschuldigte Priester und ‚testimonial injustice‘

313 Vgl. PANCHUK, *Distorting Concepts*, 619f.

314 Vgl. PANCHUK, *Distorting Concepts*, 618.

315 BEHRENSSEN, *Aufarbeitung*, 184.

316 Vgl. PANCHUK, *Distorting Concepts*, 610f.

317 Vgl. BEHRENSSEN, *Aufarbeitung*, 171f.; unter Verweis auf: JENKINS, *Rape Myths*.

gegenüber Mädchen und Frauen als Betroffenen oder Zeuginnen finden sich in fast jedem diözesanen Gutachten in Deutschland.“³¹⁸

Ebenfalls in der Missbrauchsforchung, wenn auch nicht explizit mit Blick auf die katholische Kirche, rezipieren Barbara Kavemann, Bianca Nagel, Adrian Etzel und Cornelia Helfferich Frickers Konzept.³¹⁹ Sie setzen sich mit dem Missbrauch von Minderjährigen durch Erwachsene auseinander und zeigen, wie die epistemische Ungerechtigkeit und ihre Folgen das Leben von Betroffenen auch noch lange nach dem Missbrauch prägen. Unter anderem verweisen sie auf epistemische Ungerechtigkeit in der Aktenführung von Täterorganisationen (sie beziehen sich auf Fälle von Missbrauch in Heimen und Werkhöfen der DDR):

„Es wurden keine Archive eingerichtet, und viele Akten sind verschwunden, weshalb es für Betroffene unmöglich sein kann, Rehabilitierung zu erreichen. Zudem dokumentieren die Akten nicht ihre Realität, sondern die Perspektive der Täterorganisation. Hierin ist ein weiteres Beispiel für epistemische Ungerechtigkeit zu sehen: Das Wissen der Betroffenen wird gesellschaftlich nicht aufgegriffen, auch von Richterinnen und Richtern nicht, die dann nach Aktenlage gegen eine Rehabilitierung entscheiden.“³²⁰

Auf ähnliche Umstände im Kontext der Aktenführung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche weist Leimgruber hin.³²¹

Ausgehend von den Erfahrungen Betroffener mit epistemischer Ungerechtigkeit entwerfen Kavemann et al. Optionen für einen gerechteren Umgang mit Betroffenen, der sich auf die beiden Dimensionen der Definitions- und Organisationsmacht bezieht. Sie fordern „auch in einer überindividuellen Dimension die Anerkennung des spezifischen Wissens und der Erfahrung Betroffener als hilfreiche Wissensquelle“³²². Anders als Fricker verstehen sie epistemische Ungerechtigkeit als ein „strukturelles Problem, das nach

318 HEYDER, Studie, 12.

319 Vgl. KAVEMANN et al., Wege; KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit.

320 KAVEMANN et al., Wege, 91.

321 Vgl. LEIMGRUBER, Quod non est.

322 KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit, 151.

einer strukturellen Lösung verlangt“³²³. Und weiter: „Neben Schutz und angemessener Unterstützung müssen Diskriminierung und Stigmatisierung bekämpft sowie der Zugang zu Rechten und Ansprüchen sichergestellt und gesellschaftlicher Ausschluss vermieden werden.“³²⁴

Die angeführten Forschungsbeiträge machen die hohe Relevanz von Frickers Konzept für die (theologische) Missbrauchsforschung sehr deutlich. Eine ausführliche Analyse, die epistemische Ungerechtigkeit mit gender-theoretischen Aspekten des Missbrauchs an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche zusammenbringt, gibt es bislang nicht.

4.2 Epistemische (Un-)Gerechtigkeit als hermeneutischer Schlüssel für die Fallstudie

In der vorliegenden Arbeit wird das Konzept der *epistemic injustice* zum ersten Mal in einer ausführlichen Analyse auf Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche angewandt. Dabei wird es nicht darum gehen, nachzuweisen, dass die Betroffenen epistemische Ungerechtigkeit erfahren haben. Dass auch erwachsene Frauen, die in der katholischen Kirche missbraucht werden, davon betroffen sind, wurde bereits zur Genüge deutlich. Ziel der Arbeit ist dagegen, das Wissen der Betroffenen zu heben und die konkreten Bedingungen des Sprechens sowie die Möglichkeiten und Grenzen der Anerkennung zu erfassen. Dabei macht zum einen die Auseinandersetzung mit den historischen Akten eine Hermeneutik des Verdachts mit Blick auf epistemische Ungerechtigkeit notwendig, insofern die Aktenführung selbst von epistemischer Ungerechtigkeit geprägt sein kann. Zum anderen macht das Konzept der *epistemic injustice* auf den Einfluss von Stereotypen und Vorurteilen auf die Deutung von Missbrauchserfahrung und deren Vermittlung aufmerksam und ist damit höchst relevant für die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Missbrauch. Wenn epistemische Ungerechtigkeit daher als hermeneutischer Schlüssel für die Analyse der Missbrauchsfälle an den Franziskusschwestern

323 KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit, 152.

324 KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit, 152.

Vierzehnheiligen herangezogen wird, bedeutet das eine besondere Sensibilität für Formen der epistemischen Ungerechtigkeit sowohl in der vorgenommenen wissenschaftlichen Analyse als auch in den bearbeiteten Quellen. Das Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit, das zugrunde gelegt wird, geht von Frickers Konzeption der *epistemic injustice* aus, erweitert dies jedoch um einige Aspekte, die die Komplexität epistemischer Prozesse besser einfangen, wie es unter 3.1 dargelegt wurde. Zudem werden auch weitere Formen der epistemischen Ungerechtigkeit berücksichtigt (vgl. 3.2), die an Frickers Definition von *epistemic injustice* angrenzen. Bei der Analyse der Bedingungen, unter denen der Missbrauch anerkannt bzw. abgelehnt wurde, wird die Frage der Schuld eine untergeordnete Rolle spielen, da diese auf Basis der Akten und mit dem gegebenen zeitlichen Abstand nicht zu beantworten ist. Durch eine intensive Auseinandersetzung mit dem Diskurs zu sexualisierter Gewalt im Kaiserreich soll herausgearbeitet werden, inwiefern Missbrauch an erwachsenen Frauen besprechbar war und welche Deutungen dafür zur Verfügung standen. Auf dieser Basis kann erwogen werden, ob die jeweiligen epistemischen Akteur:innen ihrer Verantwortlichkeit gegenüber den Informant:innen gerecht wurden und wie sehr sie darum bemüht waren, deren Darstellung der Ereignisse zu verstehen und entsprechende Maßnahmen zu verfolgen. So können Überlegungen angestellt werden, wie ein verantwortungsbewusstes Handeln gegenüber den Betroffenen ausgesehen hätte und Schlussfolgerungen für den heutigen Umgang mit Betroffenen und ihren Berichten gezogen werden.

Frickers Tugend der *reflexive social awareness* wird als Richtlinie für die Durchführung der Fallstudie herangezogen, um eine Auswertung zu gewährleisten, die möglichst epistemisch gerecht ist, d. h. die nach Möglichkeit keine epistemischen Ungerechtigkeiten produziert oder reproduziert.

Dazu sind zwei Schritte notwendig:

In einem ersten Schritt sind die sozialen Machtverhältnisse zu reflektieren, in denen die Berichte über Missbrauch entstanden. Ferner ist deren Einfluss auf die epistemischen Praktiken zu erörtern. Hier sind bestehende Vorurteile in Bezug auf die Betroffenen bzw. die Personen, die das Wissen über den Missbrauch äußern, sowie die vorhandenen interpretativen Ressourcen zu untersuchen. Es ist

zu analysieren, welche gesellschaftlichen Gruppen an der Bildung allgemein geteilter hermeneutischer Ressourcen beteiligt waren und welche als hermeneutisch marginalisiert anzusehen waren. Nach Möglichkeit ist zu überprüfen, inwiefern die jeweiligen Wissenssubjekte Zugang zu diesen Ressourcen hatten und ob es alternative, subversive Praktiken des Sprechens über den Missbrauch gab, die jedoch nicht allgemein intelligibel waren. Zudem sind kulturelle Skripte und Konventionen in den Blick zu nehmen, die das Sprechen über Missbrauch strukturierten. Während dieser erste Schritt in einem konkreten kommunikativen Austausch, wie ihn Fricker in ihren Ausführungen beschreibt, in der Regel nicht erfolgen kann, da dafür keine Zeit bleibt, ist eine ausführliche Analyse der Hintergründe, auf denen die Berichte entstanden, in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Berichten über Missbrauch durchaus möglich. Die Analyse der gesellschaftlichen Machtverhältnisse gibt Aufschluss über die Möglichkeiten verschiedener sozialer Gruppen, am Wissenssystem teilzunehmen und macht deutlich, wo Risiken epistemischer Ungerechtigkeit bestehen.

In einem zweiten Schritt können dann die Berichte selbst angeschaut werden. Mit dem Wissen um die sozialen Machtverhältnisse und ihren Einfluss auf die epistemischen Praktiken sind die folgenden Fragen zu reflektieren: Wie wird das Wissen über den Missbrauch geäußert? Wer äußert dieses Wissen und wie wurde es rezipiert? Wo gibt es Dysfunktionen in den Wissenspraktiken und Wissenslücken? Wo ist Wissen offensichtlich verloren gegangen bzw. konnte nicht geäußert werden? Wo erscheinen Aussagen unverstündlich oder widersprüchlich?

Diese Herangehensweise ermöglicht es, epistemische Ungerechtigkeit in der Analyse der Fälle auszuschließen bzw. zu korrigieren und das Wissen der Betroffenen zu heben. Mit Blick auf die Deutungen Dritter, wie sie in den Akten festgehalten sind, können die Machtverhältnisse dekonstruiert werden, auf denen diese Deutungen beruhen und der Einfluss dieser Machtverhältnisse auf das *framing* des Missbrauchs nachgezeichnet werden. Es kann gezeigt werden, welche *hidden patterns*, welche Normen, Vorurteile und Skripte konkret zur Missachtung der Betroffenen bzw. ihres Wissens beigetragen haben. Dabei sind auch Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Faktoren sowie intersektionale Aspekte zu berücksichtigen. Betroffene und ihr Wissen werden dabei nicht nur als

III Hermeneutischer Zugang

unterdrückt verstanden. Durch eine Sensibilität für alternative Deutungen kann auch auf die Räume hingewiesen werden, die Betroffene und ihre Unterstützer:innen nutzten, um ihr Wissen zu kommunizieren. So kann zugleich die Handlungsfähigkeit der Betroffenen aufgezeigt werden.